BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
12
30 G
24

Bibliotheca
majori Coll. Rom.
Societ. Jesu

47. 4. 30

14-13-a 5.

47
d
30

47
d
30

[illegible]

Digitized by Google

PHILOSOPHIA
IVXTA INCONCVSSA
TVTISSIMAQVE
DIVI THOMÆ
DOGMATA
LOGICAM, PHYSICAM, MORALEM, ET METAPHYSICAM.

Quatuor Tomis complectens.

AVTHORE

P. F. ANTONIO GOVDIN
Lemouicenſi Ord.Præd.Sac.Theol.Doct. Philoſophiæ Profeſſore in ſchola D. Th. ab Illuſtriſſ. D. Dominico de Marinis, ex eodem Ordine, Archiepiſc. Auenionenſi, in eiuſdem Vrbis Academia erecta,

TOMVS QVARTVS.

Metaphyſicam, & Moralem complectens.

VENETIIS, M. DC. LXXXIX.
Typis Io: Baptiſtæ Tramontini, D. Rocchi, Sub Signo Nobilitatis.
Superiorum Permiſſu.

TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ METAPHYSICA.

PRÆFATIO.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

HÆc Philoſophia pars, ob maiorem comoditatem, vtilitatemque Ethicæ perficitur, quamuis, iuxtà methodum à D.Thoma, & Ariſtotele commendatam, vltimo loco tradenda eſſet: tùm quia totius Philoſophiæ *culmen, & apex eſt, ad quam proinde homo ritè non aſcendit, niſi aliĳs partibus emenſis: tùm quia in illa quadantenus conſiſtit huius vitæ felicitas naturalis, cùm Deum contempletur; felicitas autem, cùm ſit omnium finis, vltima obtinetur. Tùm demùm quia hæc ſcientia reſpicit obiectum abſtractiſſimum, proindèque vltimo loco contemplandum. Cùm enim omnis ſcientia reſpiciat aliquod ens tanquam proprium obiectum, cæteræ quidem occupantur circà entia magis particularia, Metaphyſica verò ſublimiori volatu reſpicit ens in tota ſua latitudine, ideſt, rationes omni enti, ſiue creato, ſiue increato, ſiue materiali, ſiue ſpirituali communes. Vndè vocatur* Metaphyſica, *ideſt*, traſnaturali, *eò quod non intra naturæ, & motus limites ſe contineat,*

neat, ſicut Phyſica ſed habeat obiectum tranſcendens ſenſibiles mutationes, & materiam ſcilicèt ens in communi. Cùm autem ens principaliter dicatur de ente reali, & ſecundario tantùm de ente rationis, quod eſt veluti vmbra entis realis, ideò Metaphyſica reſpicit quidem ens reale vt obiectum proprium, ſecundario tamen, ſe extendit etiam ad ens rationis. Hanc autem Philoſophiæ partem, licet vaſtiſſimam, concludemus intra limites ſatis anguſtos, ideſt, intra ſex quæſtiones, quarum prima erit de ente ſecundùm ſe; ſecunda de proprietatibus entis, ſcilicèt vno, vero, & bono; tertia de ſubſtantijs ſpiritualibus ſcilicèt de Deo, de Angelis, & de Anima ſeparata: quarta de concurſu Dei cum cauſis ſecundis, quinta de accidentibus ſpiritualibus; præcipuè de ſcientia; ſexta demùm de vmbra entis realis, ſcilicèt de ente rationis. Ratio huius breuitatis eſt, quia quæ fuſiùs in hac Philoſophiæ parte tractari poſſent, partim Logica præoccupauit, partim in diuerſis vniuerſæ Philoſophiæ locis explicata ſunt, partim etiam Theologiæ reſeruantur.

QVÆ-

QVÆSTIO PRIMA.

De Ente ſecundum ſe.

CIrca ens in communi conſiderari poteſt. Primò quid, & quotuplex ſit. Secundò quomodo inferiora reſpiciat, an vniuocè, vel analogicè. Tertiò quomodo componatur ex eſſentia, & exiſtentia, & demùm quartò quid ſi ſubſiſtentia, ſeu ſuppoſitum, & perſona. Vndè hanc quæſtione diuidimus in quatuor articulos, quarum primus erit de quidditate, & variis diuiſionibus entis; ſecundus de vniuocatione, vel analogia entis reſpectu inferiorum; tertius an eſſentia, & exiſtentia diſtinguantur in ente creato; quartus demùm de ſubſiſtentia, ſeu de ſuppoſito, & perſona.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid, & quotuplex ſit ens, & quomodo ſit primùm cognitum.

CVm primum principium cuiuslibet ſcientiæ ſit definitio eius obiecti, ſtatim in limine Metaphyſicæ quęritur, quid ſit ens. Hæc quæſtio non eſt admodum obſcura, quia nihil eſt notius ente in communi, quamuis ſubtiliores diſputationes, quæ circa ipſum docti mouent, ſint difficillimæ.

Per ens igitur omnes intelligunt *id, quod eſt*: ens enim dicitur ab eſſe. Vndè D. Thomas ipſum definit, *id cuius actus eſt eſſe*. Et ideò quodlibet eo modo dicitur ens, quo habet eſſe; ſi ſolùm habeat poſſibiliter eſt ens poſſibile; ſi actualitèr eſt ens actuale. deſcriptione entis præſuppoſita facilè deduci poſſunt variæ illis diuiſiones.

Diuiditur ens in ens reale, & ens rationis. Eorum enim quæ ſunt alia exiſtunt in rerum natura, vt homo, & lapis, & hæc dicuntur entia realia; alia verò ſunt tantùm in apprehenſione intellectus, & hæc dicuntur entia rationis, vt ſyllogiſmus, & propoſitio.

2. Diuiditur ens reale in increatum, & creatum, ſeu in Creatorem, & creaturam. Eorum enim quæ ſunt in rerum natura, quædam ſunt ab alio, vt homo, & planta, & generalitèr omne, quod non eſt à ſe ipſo. Cum verò impoſſibile ſit omnia eſſe ab alio, neceſſariò deueniendum eſt ad aliquid quod ſit per ſe, & à ſe ipſo; eiuſmodi ens vocatur, *Deus*, qui cum cæteris omnibus dat eſſe, à nullo ipſum recipit, ſed à ſe ipſo habet, immò eſt ipſum eſſe, vndè dicitur *ens per eſſentiam*, cum creaturæ ſolùm dicantur *entia per participationem*, ſicuti lux eſt viſibilis per ſe ipſam, cum colores ſint ſolùm viſibiles, inquantùm participant de luce.

3. Ens creatum diuiditur in ſubſtantiam, & accidentia. Eorum enim, quæ participant eſſe, & à Deo producta ſunt, quædam ha-

habent eſſe in ſe ipſis, vt homo, & lapis: quædam verò habent eſſe in alio: vt virtus, & pulchritudo. Quæ habent eſſe in ſe ipſis, vocantur *ſubſtantiæ*, quæ habent eſſe in alio, vocantur *accidentia*. Hæc verò accidentia diuiduntur in nouem prædicamenta; de quibus egimus in Logica.

4. Ens reale diuiditur in ens neceſſarium, & ens contingens. Eorum enim, quæ habent eſſe quædam ita ſunt, vt non poſſint non eſſe. Hæc dicuntur *neceſſaria*. Quædam verò ita habent eſſe, vt tamen poſſint ipſum deperdere, iſtà dicuntur *contingentia*. Quia verò omnis creatura, ſaltem per voluntatem Dei, poteſt annihilari, & amittere ſuum eſſe, ideò omnis creatura eſt contingens abſolutè loquendo, & ſolus Deus eſt ens neceſſarium. Attamen cum Deus ſit optimus, ſuaque dona communicet ſine pœnitentia, vt ait Apoſtolus, ideò etiam opera diuina, quantum eſt ex parte Dei ſunt æterna. Vndè inter creaturas etiam quædam poſſunt dici necesſariæ, inquantùm à ſolo Deo dependent, qui eas indefectibilitèr conſeruat; eiuſmodi ſunt Angeli, & anima rationalis, & demùm quidquid à Deo immediatè conſeruatur.

5. Ens reale diuiditur in ſpirituale, & materiale. Eorum enim quæ ſunt, quædam habent eſse in materia, vt terra, & planta quædam verò habent eſse ſine vllo materiæ commercio, vt Deus, & Angeli. Anima rationalis mediat inter vtraque duos enim ſtatus habet, alterum in materia, alterum

ſine materia. Hæ ſunt frequentiores entis diuiſione; ad quas aliæ reuocari poſſunt.

Quantùm ad vltimam tituli partem, reſpondeo ens intantum dici, primum cognitum inquantùm prima notio quam intellectus format de qualibet re, eſt ipſa notio entis, ſeu quòd talis res ſit ens. Vt enim arguit D.Thomas 1. part. qu. 85. art. 3. & intellectus noſter cognoſcendo procedit de potentia ad actum, ideòque debet incipere à communioribus confuſionibus, & imperfectiſſimis. procedendo ad diſtinctiores, & perfectiores notiones, vt dicitur 1. Phyſ. text. 3. Sed notio entis eſt omnium confuſiſſima, & imperfectiſſima (cognoſcere enim, quòd res ſit ens, & adhuc ignorare, quale ſit ens, eſt rudis, & confuſiſſima cognitio) ergò cognitio entis eſt prima, quæ ſit in intellectu.

Id confirmari poteſt ex eo, quod omnis alia cognitio ſupponat notionem entis, nam impoſſibile eſt intelligere rem eſſe tale, vel tale ens, niſi intelligamus eam eſſe ens; ergò notio entis eſt omnium prima. Adde experientiam, qua ſentimus nos de omnibus rebus, quas aliqualiter cognoſcimus, ſtatim certos eſſe, quod ſit entia; ſed ſæpè ignorare qualia ſint entia: omnes certi ſunt lucem eſſe ens, ſed quidam dubitent, vtrùm ſit ſubſtantia, vel accidens: ergò cognitio entis præcedit omnes alias.

Hic tamen diligenter obſeruandum eſt, nos poſſe habere duplicem entis notitiam: alteram ſcientificam penetrando ſcilicèt

ipſa

ipſa entis principia, diuiſiones, proprietates, & diſtinctionem à formalitatibus particularium entium: alteram imperfectam, & rudem, qua ſolùm intelligimus ipſam entitatem confusè, & diſtinctam à nihilo. Dum ergò D.Thomas dicit ens eſſe primum à nobis cognitum, loquitur de cognitione illa rudi imperfecta, qua omnes etiam maximè rudes intelligent quid ſit ens, ipſumque diſtinguunt a non ente. Cæterùm prima illa cognitio ſcientifica entis non pertinet niſi ad ſapientes: vndè in illa occupatur Metaphyſica omnium ſcientiarum ſublimiſſima. Et in hoc ſenſu dixit Ariſtoteles 1. Metaph. *vniuerſalia eſſe maximè difficilia ad intelligendam*; ideſt, notione ſcientifica, & principiorum cauſam proprietatumque penetratiua.

ARTICVLVS SECVNDVS.

Vtrùm ens ſit vniuocum, vel potiùs analogum, reſpectu ſuorum inferiorum.

DIximus in Logica, vniuoca eſſe quorum nomen commune eſt, & ratio per nomen ſignificata eſt ſimplicitèr in omnibus eadem, analoga verò, quorum nomen ſignificata non eſt ſimpliciter eadem in omnibus. ſed ſolùm ſecundùm quid, ideſt, per quamdam veluti proportionem. Hoc poſito quæritur, vtrùm ens ſit vniuocum ad ſua inferiora, vel potiùs dumtaxat analogum.

Et in primis, quod non ſit vniuocum ad ens rationis, & ens reale, conſtat communiter apud omnes; quia ens rationis non habet niſi aliquod eſſe vmbratile, & diminutum. Solùm difficulta eſt reſpectu Dei, & creaturarum, & ſubſtantiæ, & accidentis. Scotus tenet ens eſſe vniuocum ad hæc omnia, negat Diu. Thomas, & communitèr alij, etiam extra D. Thomæ ſcholam. Pro reſolutione.

Dico primò. Ens non dicitur vniuocè de Deo, & creaturis, ſed ſolùm analogicè. Ita Diuus Thomas 1. p. quæſt. 13. art. 5. & infinitis alijs in locis.

Probatur primò concluſio eius ratione. Nàm effectus non adæquans virtutem ſuæ cauſæ, non conuenit vniuocè cum illa: ſed ens creatum eſt effectus entis increati non adæquans eius virtutem; ergò non conuenit cum eo vniuocè. Maior certa eſt: cum enim effectus non adæquat virtutem ſuæ cauſæ; non recipit eius ſimilitudinem, niſi diuerſimodè, & ſecundùm modum longè inferiorem, quod eſt contra leges vniuocorum quod eſt cõtra leges vniuocorum quæ debẽt eodem modo participare rationem communem, in qua ſunt vniuoca. Minor verò probatur: Nam virtus Dei eſt infinita, ens verò creatum eſt finitum ſecundùm omnes formalitates; ergò non adaquat virtutẽ ſuę cauſę.

Reſpondebis, ex eo, quod ens creatum non adæquet virtutem ſuæ cauſæ, ſcilicèt entis increati ſolum ſequi creaturam non conuenire cum Creatore ſecundùm rationes particulares, attamen poſſe nihilominus conue-

ue-

uenire ſecundùm vniuerſaliſſimam entis rationem.

Sed contrà eſt; nàm etiam creatura non adæquat ſuam cauſam in ipſa ratione entis; ergò etiam ſecundùm rationẽ entis non conueniunt vniuocè: Probatur antecedens; Nàm vmbra, & imperfecta participatio, leuiſſimumque veſtigium eſſendi non adæquat totam entis plenitudinem; & veritatem etiam in eſſendo; ſed ens creatum comparatum enti diuino non eſt niſi aliqua huius veriſſimi ẽtis vmbra, imperfecta participatio, & aliquale veſtigium; ergò ipſi non adæquatur, etiam ſecundùm rationem entis. Maior videtur certa: Minor verò ſępè inculcatur à Scriptura Patribus, & Theologis, immò ab ipſis Philoſophis. Nàm Plato, vt refert Auguſtinus lib.8.de Ciuitate, c.11. dicit *ſolum Deum eſſe ſimpliciter, eo quod omnes perfectiones contineat*. Et Dyonisius dicit creaturam quidem exiſtere, ſed Deum ſuperexiſtere, immò in Scriptura Deus dicitur ipſum ens Exod.4. *Ego ſum, qui ſum*; At verò creatura coram Deo dicitur *non ens*: vndè Prophæta Iſaias cap. 40. pereleganter id ponderans ait; *Omnes gentes quaſi non ſint ſic ſunt coram eo, & quaſi nihilum, & inane reputatæ ſunt ei*. Ergò creatura reſpectu Dei non eſt niſi vmbra, tenuis participatio, & leue veſtigium entis increati.

Probatur ſecundò alia Diui Thomæ ratione. Quidquid prædicatur de aliquibus ſecundùm idem nomen, & non ſecundùm eandem rationẽ non prædicatur de illis vniuocè

ſed ens, licèt prædicetur de Deo, & creaturis ſecundùm idem nomen non tamen prædicatur ſecundùm eandem rationem; ergò non prædicatur de illis vniuocè. Probatur minor? Nàm ratio entis deſumitur ab eſſe; Atqui eſſe non conuenit eodem modo Deo, creaturis: ergò etiam ratio entis non prædicatur de Deo eodem modo, ac de creaturis. Declaratur minor: Nàm modos eſſendi Dei eſt, vt ſit ipſum eſſe puriſſimum irreceptum, infinitum à ſe ipſo, immenſum, æternum, & independens, à ſua ſimplicitate omnes perfectiones eſsentialitèr importans, modus verò eſsendi creaturæ eſt vt ſit per exiſtentiam à ſua eſſentia diſtinctam, ſicque ens per participationem limitationem, dependentiam, & per infinitarum perfectionum excluſionem, ac negationem; itaut ſicut optimè notat Plato, Deus ſit tantùm eſse nihil habens de non eſse, vt etiam annotauit D.u. Thomas cap. 5. de ente, & eſsentia. At verò creatura plus habet de non eſse, quam de eſse, fuit enim nihil per totam æternitatem, & dum exiſtit, conſtat ex infinitis non eſse, vt homo habet quidem eſse humanum, ſed habet infinita non eſse vt non eſse Angelum, non eſse ſolem, non eſse cœlum, &c. Vndè creatura [ſi nomen ſumatur à principaliori) deberet potiùs dici non ens, quàm ens ideòque meritò Propheta ſupra relatus dicit creaturas eſse *quaſi non ſint*, *& quaſi nihilum*, *& inane* Deus verò ſolus, vt ſupra notatum eſt, dicitur propriè

ens

ens Ego ſum, qui ſum, ſeu, vt vertunt ſeptuaginta, *Ego ſum ipſe ens*. ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Ergo Deus, & creatura non habent eſse eodem, ſed longè diuerſo.

Dices, non eſt contra leges vniuocationis, vt gradus communis participetur diuerſimodè: nàm animal longè diuerſo modo eſt enim in homine, ac in verme, aut in alio bruto, eſt enim in homine cum dote rationalitatis in bruto vero ſine tali dote, & in verme cum infinitis imperfectionibus.

Reſpondeo quod licèt diuerſitas, quæ non reſurditur in ipſam rationem communem; ſed ſolùm attenditur ſecundùm differentias aduentitias, non tollat vniuocationem: attamen diuerſitas, quæ attenditur ſecundùm rationem communem, penitus tollit vniuocationem. Patet autem quod Deus & creatura non ſolùm differunt per differentias aduentitias rationi entis, ſed etiam in ipſa ratione entis, quæ eſt in illis diuerſa, inquantùm in Deo reperitur per eſsentiam, & ſecundùm veritatem, in creatura verò non niſi per participationem: & vmbraticè: illeque dicitur propriè ens, quia eſt ipſum eſse ſubſiſtens, illa verò diminutè, quia ſolùm participat eſse.

Probatur tertiò alia ratione; Nam illa non conueniunt vniuocè in aliqua ratione, quorum vnam participant talem rationem cum eſsentiali dependentia ab alio; ſed creaturæ participant rationem entis cum eſsentiali dependentia à Deo; ergò non conueniunt vniuocè cum illo in ratione

entis

entis. Minor certa eſt; nam entitas creaturæ eſt eſſentialitèr participatio diuinæ entitatis, à qua dependet, vt à ſua origine, ſuoque exemplari: Maior verò declaratur: quia de ratione vniuocorum eſt, vt ratio communis æqualitèr deſcendat ad omnia particularia: ergò contra rationem eorum eſt, vt eſſentialitèr vnum dependeat ab alio, alias enim non participaret æqualitèr rationem communem.

Confirmatur ex D. Thoma, tùm quia ſi ens eſſet vniuocum ad Deum, & creaturam, eſſet genus ad vtrumque, quod eſt expreſsè contra Ariſtotelem; ſiquidem verè eſſet natura communis Deo, & creaturis, quæ contraheretur per finitatem, & infinitatem tanquàm per differentia: Tùm etiam quia plus diſtat Deus à creaturis, quàm creaturæ diſtent ab inuicem ſed propter diſtantiam vnius creaturæ ab alia, tollitur vniuocatio, verbi gratia inter hominem verum, & hominem dictum: ergò inter Deum, & creaturam non datur vniuocatio.

Ex his infertur cum D. Thoma 1. p. quæſt. 13. art. 5. nihil eſſe vniuocum Deo, & creaturis: quia eædem rationes quæ probant rationem entis nõ eſſe vniuocam Deo, & creaturis, idem ſuadent de aliis perfectionibus. Vndè quidquid dicitur de Deo, & creaturis, vt Sapientia, Iuſtitia, Prouidentia, &c longè alio ſuperiori modo conuenit altiſſimæ illi entitati ac conueniat creaturis. Hinc eſt quod Dyoniſius dedignatur vocare Deum noſtris nominibus, dicens non eſſe

pro-

propriè *bonum*, ſed *ſuper bonum*, nec propriè *ſapientem* ſed *ſuper ſapientem*.

Dico ſecundò, ens non eſt etiam vniuocum reſpectu ſubſtantiæ, & accidentis. Ita tenent omnes ſupra citati contra Scotum.

Probatur primò Concluſio; tùm ferè iiſdem rationibus: quas ſupra pro præcedenti adduximus; ſubſtantia enim, & accidens non participantes eodem modo, ſed diuerſimodè: ſubſtantia quidem ſimpliciter, accidens verò ſecundùm quid: ſubſtantia per prius, accidens verò per poſterius: ſubſtantia ſine dependentia, & ordine ad accidens, accidens verò cum dependentia, & ordine ad ſubſtantiam; Tùm etiam ratione ſpeciali nàm contra rationem vniuocorum eſt vt vnum definiatur per aliud; ſed accidens definitur per ſubſtantiam, dicitur enim *entis ens*, ideſt ſubſtantiæ; Ergò non eſt cum illa vniuocum.

Probatur ſecundò ratione vniuerſali pro vtraque concluſione: Vniuoca enim ſunt, quæ contrahuntur per differentias extra rationem communem poſitas; analogia verò ſunt, quæ determinantur per varios modos participandi rationem communem: Atqui ens non poteſt contrahi per differentias extra rationem entis poſitas, ſed solùm per diuerſos modo eſſendi: ergò non eſt vniuocum. Maior eſt D. Thomæ in 2. diſt. 22. quæſt. art. 3. ad 2. & patet ex definitione vniuocorum; nam vniuoca ſunt, quorum nomen eſt commune, & ratio æqualitèr eſt in omnibus: vndè non differunt in ipſa ratione

com-

communi, quaſi diuerſimodè illam participent, ſed ſolùm per aliquid aduentitium rationi communi, vt animal non differt in homine, & bruto ſecundùm diuerſum modum eſsendi in vtroque [homo, enim, & brutum eodem modo participant rationem animalis, & eius proprietates, vt ſentire, dormire, comedere, &c.] ſed ſolùm differt per aduentitias differentias: ſcilicèt rationalitatem, & irrationalitatem. Minor verò probatur; Nàm differentiæ propriè dictæ debent eſſe extra rationem communem: Sed nulla differentia poteſt eſse extra rationem entis: ergò ens non poteſt habere differentias. Probat. minor nam eiuſmodi differentia vel eſset aliquid, vel nihil; ſi nihil, profectò non eſt differentia entis: ſi aliquid, non eſt extra rationem entis, vt patet: ergò ens non habet differentias extra ſe. Vndè ſi contrahatur ad Deum, & creaturam, & accidens, & ſubſtantiam, hoc non fit per differentias ipſi ſuperadditas, ſed per varios modos habendi rationem entis: Deus enim eſt ipſum eſse puriſſimum, & plenitudo eſsendi, creatura verò eſt quædam illius participatio, & tenue veſtigium: & in creaturis ſubſtantia eſt ſimplicitèr ens, accidens verò ſecundùm quid.

Reſponderi poteſt cum Scoto, ens formalitèr non includi in vltimis differentijs: alias enim illæ differentia conuenirent, & diſconuenirent; diſconuenirent, quia differentiæ ſunt; conuenirent, quia eſſent entia.

Sed contrà: nàm, vt arguit Caietanus de

ente,

entie, eſsentia, cap. 4. proprietates entis conueniunt per ſe vltimis differentijs; ergò etiam conceptus entis includitur in illis. Conſequentia patet; nàm ex Ariſtotele primo Poſteriorum: in quo ſunt proprietates, debet eſſe etiam eſſentia ſeu ſubiectum, qui ſunt illius indiuiduæ comites: antecedens etiam videtur certum, nàm etiam vltima differentia eſt vna, & vera. Neque verò inconueniens eſt, vt differentiæ illæ conueniant analogicè: quia nihil eſt tàm diuerſum vt non conueniat analogicè cum alijs in ratione entis; nihil enim poteſt ſubterfugere ens, alias eſſet nihil purum.

Dico tertiò, Ens eſt analogum ſuis inferioribus, tùm analogia attributionis, tùm analogia proportionalitatis. Concluſio eſt ſatis communis.

Et in primis, quod ens ſit analogum, patet ex dictis; cum enim non ſit nomen purè æquiuocum, ſed à conſilio impoſitum ad ſignificandum rationem communem eſſendi, & aliundè demonſtrauerimus non eſse vniuocum, reſtat vt ſit analogum.

Quod verò ſit analogum analogia attributionis, probatur; Nàm analogia attributionis ſunt, quorum vnum participat rationem cõmunem cum habitudine ad aliud principalius; vt medicina dicitur ſana per habitudinem ad hominem, quem curat; Atqui creatura participat rationem entis cum habitudine ad Deum, cuius eſt participatio, & accidens cum habitudine ad ſubſtantiam, per quàm definitur; ergò ens eſt analogũ analogia attributionis. Quòd

Quod verò ſi etiam analogum analogia proportionalitatis, probatur; Nàm analoga proportionalitatis ſunt, quæ ſe habent ad rationem communem cum quadam proportione, ſicut Leo, & Ludouicus XIV. in ratione *regis* analogantur, quia proportionalitèr ſe habent ad excellentiam ſupra res ſui generis, inquantùm ſicut Ludouicus XIV. dignitate præſtat ſuper reliquos Gallos, ita quoque Leo præſtat inter omnes feras, ideoque dicitùr *rex ferarum*, ſicut ille dicitur *rex hominum*: Sed Deus, & creatura ſubſtantia, & accidens ſe habent cum quadam proportionalitate ad rationem entis: ſicut enim Deus dicitur ens, quia eſt ipſum eſſe ita creatura dicitur ens, quia participat ens: & ſicut ſubſtantia ſe habet ad eſse ſimplicitèr, ita & accidens ad eſse ſecundùm quid; ergò ens eſt analogum analogia proportionalitatis.

Obijcies primo contra vtramque priorem concluſionem; Quod dicit vnum conceptum præciſum ab inferioribus: eſt vniuocum (vniuocum enim eſt *quaſi vnius vocis, & vnius conceptus*) ſed ens dicit vnicum conceptum ab inferioribus præciſum: ergò eſt vniuocum. Probatur minor: ille conceptus eſt vnus præciſus ab inferioribus, de quo poſsumus eſse certi, dum adhuc ſumus de inferioribus incerti; ſed poſsumus eſse certi rem aliquam eſse ens, & incerti vtrùm ſit accidens, vel ſubſtantia: ergò ens dicit vnum conceptum præciſum ab inferioribus. Probatur minor; Antiqui enim erant

certi,

certi animam, & lucem eſſe entia, ſed dubitabant vtrùm eſſent ſubſtantiæ, vel accidentia.

Reſpondeo primò diſtinguendo maiorem Vniuocum eſt, quod dicit conceptum ab inferioribus præciſum, & ad illa æqualitèr deſcendentem, concedo; & inæqualitèr ad illa deſcendentem, nego: ad hoc enim vt conceptus ſit vniuocus, neceſſe eſt illum ità præſcindi ab inferioeibus, vt etiam ad illa æqualiter deſcendat, ipſique eodem modo conueniat: ſi enim inæqualitèr conueniat, tollitur vniuocatio, Vndè quantumuis *ſanum* dicere videatur vnum conceptum, ſcilicèt *id quod reſpicit ſanitatem* quia tamen aliter applicatur medicinæ, & aliter animali, ideò non eſt vniuocum, Patet autem quod ens, licèt quadantenus dicere videatur vnum conceptum confuſiſſimum diſtinctiones inferiorem non explicantem, ſed conglobantem, ſcilicèt, *id quod habet eſſe*; attamen non deſcendit æqualitèr ad Deum, & creaturam, ad ſubſtantiam, & accidens: Deus enim eſt ens per plenitudinem, & eſt ipſum eſſe, creatura verò eſt ens per participationem: ſubſtantia eſt ens ſimplicitèr, & accidens ſecundùm quid.

Reſpondeo ſecundò cum Caietano Op. de analogia entis cap. 4. diſtinguendo minorem: Ens dicit vnicum conceptum præciſum ab inferioribus præciſione diſtincta, & perfecta, nego: confuſa, & indeterminata concedo. Non enim ens ſignificat aliquam formalitatem perfectè præciſam à conſti-

tutiuo

tntiuo differentiali Dei, & creaturæ, & ſubſtantiæ, & accidentis, ita vt ex illa formalitate, & ratione differentiali diuinitatis v. g. formetur conceptus tertius, ſicut ex animalitate, & rationalitate fit conceptus hominis: ſiquidem & ipſa differentia diuinitatis eſt ens, ſicut & quidquid eſt in Deo. Vndè à nullo, quod ſit in Deo aut creatura, poteſt perfectè prçſcindi ratio entis, ſed ſolùm imperfectè, inquantùm ſignificat omnem quidditatem Dei, & creaturam [quæ inter ſe ſimplicitèr differunt) vt inuicem proportionantur ſecundùm eſse, ex qua proportione ſortiuntur nomen entis: ſicut, *ſanum*, ſolùm exprimit id, quod reſpicit ſanitatem, prout proportionatur in tali reſpectu ſanitatis. Vndè ſicut ſanum eſt analogum, quia ſolùm ſignificat ſua inferiora vt proportionata in reſpicienda ſanitate, ita ens eſt analogum, quia ſolùm ſignificat ſua inferiora vt proportionata in habenda ratione entis.

Ad probationem, reſpondeo, vt poſsumus eſse certi, quod aliqua res ſit ens, & incerti quale ſit ens, ſolùm requiri, quod conceptus entis non ſignificet explicatè, & determinatè ipſa inferiora, & modos, quos in illis habet, quamuis ſignificet illa in confuſo, & indeterminatè. Vndè quidam Scotiſta deride hoc argumentum ſuorum cõfratrum quia, inquit, ſi canis marinus, canis terreſtris eſsent in ſacco, & vnus moueretur, certi eſsemus canem moueri, incerti tamen quiſnam eſset canis ille, marinus, an terre-

terreſtris. Et tamen propterea nemo dicet conceptum canis eſse vniuocum marino, & terreſtri, eſt enim purè æquiuocus; ergò quod poſſimus eſſe certi de ratione communi, dum adhuc ſumus incerti de inferioribus eius, hoc non arguit eius vniuocationem.

Inſtabis; Si in conceptu entis includerentur inferiora, etiam implicitè, & confusō, de quocumque prædicaretur ens prædicarētur inferiora, ſcilicèt Deus, & creatura, ſubſtantia, & accidens. Cōnſequens eſt falſum; ergò, & antecedens. Probatur ſequela; quando enim prædicatur aliquid de alio, ſimul prædicantur omnia incluſa in illo; ergò ſi inferiora includerentur in ente, de quocumque diceretur ens, diceretur & inferiora, vndè omne ens eſſet Deus, creatura, &c.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem. Si ens includeret inferiora determinatè, & quaſi copulatiuè, concedo: indeterminatè, & quaſi diſiunctiuè, nego; ens autem non includit inferiora determinatè, & coniunctiuè, ita vt ad rationem entis requirantur omnia inferiora; ſed ſolùm indeterminatè, & quaſi diſiunctiuè, inquantùm ſignificat aliquem modum eſſendi, quiſquis ille ſit. Cum verò deſcendit ad inferiora, modus ille eſſendi, qui erat indeterminatus, determinatur, alius in Deo, alius in creatura, alius in accidente, alius in ſubſtantia.

Obijcies ſecundò. Perfectè cognoſcimus Deum ſecundùm gradum entis, ergò perfectè cōuenit cum creaturis in gradu entis. Antece-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

tecedens patet: Nàm demonſtratiuè probamus eſſe diuinum cum ſuis perfectionibus ergò perfectę ipſum cognoſcimus: quę enim perfectior cognitio eſſe poteſt ea, quæ habetur per demonſtrationem; Probatur verò conſequentia; Nàm gradus entis diuini non cognoſcatur à nobis niſi per creaturas: ergò ſi perfectè cognoſcatur, debet perfectè conuenire cum creaturis.

Reſpondeo, diſtinguendo antecedens; Perfectè cognoſcimus Deum ſecundùm gradum entis, quantùm ad certitudinem cognitionis, concedo; quantùm ad penetrationem illius gradus, nego. Quamuis enim ſcientia, quam habemus de Deo, ſit certiſſima, non tamen perfectè penetrat ens diuinum, & modum quo eſſe conuenit Deo, niſi fortè per negationem, inquantùm cognoſcimus Deum longè ſublimiori modò eſſe ens, quàm ſint creaturæ.

Inſtabis; Si conceptus entis non ſit vniuocus Deo, & creaturis, nullo modo poteſt à nobis concipiens diuinum. Conſequens eſt falſum? ergò & antecedens. Probatur ſequela: nàm omnis conceptus qui à nobis intelligitur, debet relucere in phantaſmate creaturarum: ſed ſi creatura non conueniat vniuocè cùm Deo in ratione entis, ens diuinum non reluceret in phantaſmate creaturarùm; ergò non poſſet à nobis vllo modo intelligi. Probatur minor: Quod nullo modo continetur in creatura, non relucet in phantaſmate creaturæ; ſed ſi ens non eſſet vniuocum, ratio entis diuini nullo modo conti-

tine-

tineretur in creatura; ergò, &c. Probatur minor; vel enim contineretur formalitèr, ſicut gradus animalis in homine, & hoc non, quia in ratione entis Deus; & creatura non aſſimilarentur formalitèr: vel virtualitèr, & hoc non, quia cauſa non continetur virtualitèr in ſuo effectu.

Reſpondeo negando ſequelam. Ad probationem, nego minorem. Ad eius probationem, nego etiam minorem. Ad cuius probationem, reſpondeo, ens diuinum relucere, & contineri in phantaſmate creaturæ participatiuè, tanquàm in effectu proprio quidem, ſed tamen non vniuoco. Vnde ſicut ratio cauſæ cognoſcitur per effectum, & participationem ſuam: ità quoque ratio entis diuini, quamuis eminentior, cognoſcitur ex ente creato.

Obijcies tertiò. Obiectum ſcientiæ debet eſſe vniuocum, ſed ens eſt obiectum Metaphyſicæ: ergò eſt vniuocum. Probatur. Nam definitio obiecti eſt medium ad demonſtrandas proprietates: ſed medium demonſtrationis debet eſſe vniuocum, ergò definitio obiecti ſcientiæ debet vniuocè conuenire, ac proindè obiectùm ipſum eſſe vniuocum. Probatur minor; Quia medium debet eſſe perfectè vnum, & ideò defectu vnitatis terminus æquiuocus non poteſt eſſe medium demonſtrationis. Atqui terminùs, & definitio analoga non ſunt vnum perfectè: ergò non poſſunt eſſe medium demonſtrationis.

Reſpondeo negando maiorem abſolutè;

nam

nàm de analogis poteſt dari vna ſcientia, inquantùm conueniunt in vna ratione analoga, & poſſunt oſtendi per eadem principia: ſic medicina eſt non ſolùm de homine ſano, ſed etiam de herbis ſanis, de vrinis de pulſu, &c. Ad probationem, nego minorem. Ad eius probationem diſtinguo maiorem; Medium demonſtrationis debet eſse perfectè vnum, vnitate excludente æquiuocationem, concedo; vnitate includente vniuocationem, nego. Quòd enim vnitas analoga ſufficiat ad medium demonſtrationis, probatur luce clariùs in hac demonſtratione, principium in creatis, eſt prius principiato; ſed fons eſt principium riui, ergò eſt priùs riuo: & tamen conſtat, *Principium* eſſe terminum analogum, Mille aliæ ſunt demonſtrationes optimæ, quæ conſtant medio analogo.

Quæres, quare ens dicatur tranſcendens & quid ſit tranſcendens.

Reſpondeo tranſcendens eſſe quod imbibitur in omni formalitate rei, de qua prædicatur, ita vt nihil ſit in tali re, de quo dici non poſſit. Ens autem cum ſit prædicatum vniuerſaliſſimum, imbibitur in omnibus rei formalitatibus, ita vt nihil ſit in ea, quòd non ſit ens, vt in homine nihil eſt quòd fugiat rationem entis: nàm animalitas eſt ens, rationalitas eſt ens, &c. Non modò autem ens eſt tranſcendens, ſed etiam eius proprietates, ſcilicèt vnitas, veritas, & bonitas, ſunt tranſcendentales, ſicut & quædam vocabula, quę conuertuntur cum ente, ſcilicèt

res,

res,& aliquid, nulla enim differentia inuenitur in rebus, quæ non ſit ens, vera, bona, vna, res, & aliquid.

Obſeruandum tamen eſt ex Caietano de ente, & eſſentia cap.4. iſta tranſcendentia; ſcilicèt ens, vnum, verum, bonum, res, & aliquid, non importare alium gradum, ſeu aliam quidditatem à gradibus, ſeu naturis eorum, quibus attribuuntur: Cum enim dico, ens homo, vnus homo, bonus homo, verus homo, res homo, aliquid homo, nullum alium gradum ab humanitate ſignifico, ſed ipſam ſolùm humanitatem diuerſis modis explico; ſiquidem *ens* ſignificat humanitatem, prout habet eſſe, *vnum* illam exprimit, prout non eſt diuiſa in ſe actualitèr, *bonum* prout eſt perfectiua appetitus, ideſt, poteſt terminare voluntatem: *verum* prout poteſt terminare intellectum, *res* prout ponit entitatem in rerum natura non fictam, ſed realem: *aliquid* prout eſt aliud quid à cæteris.

ARTICVLVS TERTIVS.

De diſtinctione eſſentiæ, & exiſtentiæ.

CElebris eſt hæc difficultas, & vna ex fundamentalibus in doctrina Diuò Thomæ. Quæ proindè, vt clarè proponatur quantùm patitur conditio ſubtiliſſimæ, & abſtractiſſimæ materiæ; recolendum eſt quod, vt diximus in principio, ens eſt, quod habet eſſe, ideſt exiſtentiam; vndè in ente

duo ſaltem ratione diſtinguuntur, ſcilicèt id quod habet eſse, & ipſum eſſe. Illud, quod habet eſſe dicitur *eſſentia*, ſeu *quidditas* ſeu *natura*, hæc enim omnia pro eodem communitèr ſumuntur a Metaphyſicis, & Logicis: vndè eſſentia definitur, potentia ad eſſendum: ipſum autem actuale exercitium eſſendi vocatur *exiſtentia*, ſeu *eſſe*, & ſolet definiri, actualitas, qua res ſiſtitur extra nihilum, & cauſas, ſeu vltima entis actualitas,

Quærimus vtrùm talis actualitas eſſendi ſit diſtincta ab eſsentia, & quidditate. Fatentur omnes ſaltem in entibus creatis quidditatem diſtingui per rationem ab exiſtentia; poſsumus enim concipere quidditatem, & eſſentiam nihil concipiendo de exiſtentia. Immò omnes ſcientiæ conſiderant rerum eſſentias ab exiſtentia precíſas. Solùm dubium eſt, vtrùm diſtinguatur ſecundùm rem. Negant plures extra D.Thom. ſcholam: Thomiſtæ verò, & plures alij cum D.Thoma tenent eſsentiam in creaturis diſtingui realitèr ab exiſtentia: Scotus medium iter tenet, ſcilicèt exiſtentiam diſtingui ab eſsentia diſtinctione ſua formali ex natura rei. Pro reſolutione.

Dico primò. In ente increare, ſcilicèt Deo, exiſtentia, & eſsentia nullo modo diſtinguuntur, ſaltem realitèr. Ita omnes cum D.Thoma 1.part. q.3.art.4.

Et probatur: Nàm Deus eſt ipſum eſse puriſſimum, ſeu ipſa exiſtentia ſubſiſtens, ergò non diſtinguitur à ſuo eſse, ſeu eſſen-

eſſentia. Deinde ſi eſsentia Dei eſset diſtincta ab eius exiſtentia, compararetur ad ipſam vt potentia ad actum, ac proindè Deus realiter componeretur ex actu, & potentia, nec eſset actus purus. Ideòque vt mittam alias quampIurimas rationes.

Dico ſecundò: In omni ente creato eſsentia realiter diſtinguitur ab exiſtentia, ita ut eſſentia ſit potentia determinata ad eſsendum, exiſtentia verò ſit actus receptus in tali potentia, modo à nobis explicato in prima parte Phyſicæ, diſput. 1. q. 1. art. 3.

Probatur primò concluſio auctoritate Scripturæ, Patrum, & Conciliorum dicentium ſoli Deo conuenire, quod ſit ſuum eſſe, ſeu ipſum eſse, ipſamque exiſtentiam. Vndè etiam nomen illud Tetragrammaton, quod putatur eſſe ipſiſſimum Dei vocabulum, ſignificat ipſum eſse, nàm deriuatur à verbo Hæbreo ſubſtantiuo, quod ſignificat *eſſe*, ergò cæteræ creaturæ non ſunt ſuum eſſe: proindeque earum eſsentia diſtinguitur ab eſſe, ſeu exiſtentia.

Probatur ſecundò rationibus D. Thomæ; Nàm de eius mente dubitari non poteſt, cùm perpetuò inculcet in alijs entibus præter Deum, & eſsentiam diſtingui; vndè 1. parte, quæſt. 54. art. 3. *In omni ente creato, inquit eſſentia differt à ſuo eſse, & ad ipſum comparatur, vt potentia ad actum.* Et Op. 48. tract. de ſubſtantia, cap. 2. dicit, *eſſe eſſentia, & eſſe actualis exiſtentiæ diſtinguuntur realiter, vt duæ diuerſæ res*; quod ibidem probat: Et Op. 15. cap. 8. *Eſſe rei*

duo ſaltem ratione diſtinguuntur, ſcilicèt id quod habet eſse, & ipſum eſſe. Illud, quod habet eſſe dicitur *eſſentia*, ſeu *quidditas* ſeu *natura*, hæc enim omnia pro eodem communitèr ſumuntur a Metaphyſicis, & Logicis: vndè eſſentia definitur, potentia ad eſſendum: ipſum autem actuale exercitium eſſendi vocatur *exiſtentia*, ſeu *eſſe*, & ſolet definiri, actualitas, qua res ſiſtitur extra nihilum, & cauſas, ſeu vltima entis actualitas.

Quærimus vtrùm talis actualitas eſſendi ſit diſtincta ab eſsentia, & quidditate. Fatentur omnes ſaltem in entibus creatis quidditatem diſtingui per rationem ab exiſtentia; poſsumus enim concipere quidditatem, & eſſentiam nihil concipiendo de exiſtentia. Immò omnes ſcientiæ conſiderant rerum eſſentias ab exiſtentia preciſas. Solùm dubium eſt, vtrùm diſtinguatur ſecundùm rem. Negant plures extra D.Thom. ſcholam: Thomiſtæ verò, & plures alij cum D.Thoma tenent eſsentiam in creaturis diſtingui realitèr ab exiſtentia: Scotus medium iter tenet, ſcilicèt exiſtentiam diſtingui ab eſsentia diſtinctione ſua formali ex natura rei. Pro reſolutione.

Dico primò. In ente increare, ſcilicèt Deo, exiſtentia, & eſsentia nullo modo diſtinguuntur, ſaltem realitèr. Ita omnes cum D.Thoma 1.part. q.3.art.4.

Et probatur: Nàm Deus eſt ipſum eſse puriſſimum, ſeu ipſa exiſtentia ſubſiſtens, ergò non diſtinguitur à ſuo eſse, ſeu eſſen-

eſſentia. Deinde ſi eſsentia Dei eſset diſtincta ab eius exiſtentia, compararetur ad ipſam vt potentia ad actum, ac proindè Deus realiter componeretur ex actu, & potentia, nec eſset actus purus. Ideòque vt mittam alias quampluri mas rationes.

Dico ſecundò. In omni ente creato eſsentia realiter diſtinguitur ab exiſtentia, ita ut eſſentia ſit potentia determinata ad eſsendum, exiſtentia verò ſit actus receptus in tali potentia, modo à nobis explicato in prima parte Phyſicæ, diſput. 1. q. 1. art. 3.

Probatur primò concluſio auctoritate Scripturæ, Patrum, & Conciliorum dicentium ſoli Deo conuenire, quod ſit ſuum eſſe, ſeu ipſum eſse, ipſamque exiſtentiam. Vndè etiam nomen illud Tetragrammaton, quod putatur eſſe ipſiſſimum Dei vocabulum, ſignificat ipſum eſse, nàm deriuatur à verbo Hæbreo ſubſtantiuo, quod ſignificat *eſſe*, ergò cæteræ creaturæ non ſunt ſuum eſſe: proindeque earum eſsentia diſtinguitur ab eſſe, ſeu exiſtentia.

Probatur ſecundò rationibus D. Thomæ; Nàm de eius mente dubitari non poteſt, cùm perpetuò inculcet in alijs entibus præter Deum, & eſsentiam diſtingui; vndè 1. parte, quæſt. 54. art. 3. *In omni ente creato, inquit eſſentia differt à ſuo eſse, & ad ipſum comparatur, vt potentia ad actum.* Et Op. 48. tract. de ſubſtantia, cap. 2. dicit, *eſſe eſſentia, & eſſe actualis exiſtentiæ diſtinguuntur realiter, vt duæ diuerſæ res*; quod ibidem probat: Et Op. 15. cap. 8. *Eſſe rei*

non eſt nec forma eius, nec materia, ſed aliquid adueniens rei per formam. Cum igitur conſtet de eius mente, ſolùm ſupereſt, vt id rationibus eius probetur, quarum prima ſic proponitur.

Quod recipitur in eſsentia tanquàm actus in ſua potentia, realitèr diſtinguitur ab eſſentia: ſed omnis exiſtentia creaturæ recipitur in eius eſsentia tanquàm actus in ſua potentia, ergò realitèr diſtinguitur ab ea. Maior eſt nota: nam nihil poteſt recipere ſe ipſum. Minor verò probatur, tùm ex communi modo loquendi, quo ſolemus dicere *creaturas recipere à Deo eſſe, ſeu exiſtentiam*; tùm etiam ratione: nàm exiſtentia creata non poteſt eſſe irrecepta; ergò debet recipi in eſsentia tanquam in propria potentia. Conſequentia patet: non enim aſſignari poteſt aliud ſubiectum, in quo recipiatur exiſtentia, præter eſsentiam quæ etiam idcircò dicitur *potentia*, ſeu *ſubiectum eſſendi*. Antecedens verò probatur: nàm exiſtentia irrecepta eſt actus purus: ſed exiſtentia creaturæ non eſt actus purus: ergò non eſt irrecepta. Minor eſt certiſſima, ſolus enim Deus eſt actus purus. Maior verò declaratur: nàm actus purus eſt, qui nulli potentiæ permiſcetur: ſed exiſtentia irrecepta nulli potentiæ permiſcetur: ergò eſt actus purus. Maior patet: Nàm actus amittit puritatem, inquantùm admiſcetur potentiæ. Minor verò probatur. Actus enim miſcetur potentiæ, vel quia eſt actus alicuius potentiæ, vel quia eſt in po-

tentia ad vlteriorem actum: ſed exiſtentia irrecepta non eſt actus alicuius potentiæ, cum in illa non recipiatur: nec ordinatur ad vlteriorem actum, cum ſit actus vltimus in linea entis; ergò exiſtentia irrecepta eſt actus purus.

Reſpondebis, exiſtentiam ſubſtantiæ creatæ non eſſe actum purum, quia licèt non recipiatur in aliquo, recipit tamen aliquid, ſcilicèt ſubſiſtentiam.

Sed contrà. Nàm in primis reſponſio eſt apertè contrà D. Thomam, qui perpetuò inculcat eſſe, ſeu exiſtentiam *non comparari ad alia ſicut recipiens ad receptum, ſed ſicut receptum ad recipiens*, ideòque ipſum vocat, *actualitatem omnium rerum*, *etiam formam* 1. part. quæſt. 2. ad 4. & quæſt. 4. art. 1. ad 3. Eſt etiam contra rationem; nàm exiſtentia eſt vltima actualitas; ergò non poteſt recipere aliam actualitatem. Conſequentia patet: probatur antecedens, quia exiſtentia eſt veluti extra nihilum, & cauſas ſiſtentia: Atqui res non cenſentur ſiſti extra nihilum, & cauſas, niſi quando habent vitimam eſſendi actualitatem: ergò exiſtentia eſt vltima eſſendi actualitas. Adde demùm cum Ioanne à S. Thoma in Phyſ. 1 p. qu. 7. a. 1. perſonam, ſeu ſuppoſitum eſſe id, quod recipit exiſtentiam; ſuppoſitum enim eſt, quod generatur, ideſt, ducitur ad eſſe; ergò ſubſiſtentia non recipitur in exiſtentia, ſed è contra.

Confirmatur magis præcedens ratio: Nàm vt inculcat D. Thomas pluribus in locis,

vt 1. parte, quæſtione 44. art. 1. & 1. contra Gentes c. 42. Eſſe abſtractum, & ſubſiſtens, ſeu quod idem eſt, exiſtentia irrecepta eſt vnica, & infinita, ſed exiſtentia creaturæ non eſt vnica, nec infinita, ergò non eſt irrecepta. Minor conſtat: Probatur maior ex eodem D. Thoma 1. part. quæſt. 7. art. 1. & de ente, & eſſentia, cap. 5. Nàm actus limitatur, & multiplicatur inquantùm recipitur in potentia [& ideò forma Angelica, quia non eſt recepta in materia, non multiplicatur, ſed eſt vnica in ſua ſpecie, & Plato, qui ponebat hominem irreceptum in materia, ponebat ipſum vnicum, qui cauſaret cæteros in materia receptos) ergò eſse, ſeu exiſtentia irrecepta erit vnica, & infinita in linea eſſendi.

Cæterùm, vt intelligantur hæc profundiſſima D. Thomæ principia, ſcilicèt actum multiplicari, & limitari per potentiam, in qua recipitur, & à qua ſi ſit liber, erit infinitus, & vnicus, quæ principia licèt videantur pleriſque myſteria, D. Thomæ tamen adeò certa, & clara viſa ſunt, vt illis perpetuò vtatur demonſtrando Diuinam vnitatem, & infinitam, & 1. part. quæſt. 75. artic. 7. dixerit, *non poſſe intelligi aliquam formam ſeparatam* [ideſt in potentia receptam] *eſſe niſi vnam in ſpecie*. Vt, inquam, intelligantur hæc ſublimiſſima, & verè Angelica dogmata. Nota, quod in rerum natura ſunt duo extrema, ſcilicèt actus purus, ideſt Deus, in quo reperitur tota plenitudo eſſendi, & potentia pùra, ſcilicèt materia,

teria, in qua tota eſt vacuitas eſſendi, quam ideò Auguſtinus vocat, *propè nihilum*, quod nihil habeat de ente, niſi potentiam eſſendi, ſicut tenebroſum nihil habet de luce niſi potentiam recipiendę lucis. Vndè quantò magis aliquid accedit ad potentiam, ipſique immergitur; tantò magis finitur, minuitur, imperficitur, & quaſi annihilatur: proindèque multiplicatur, quia *quæ ſunt vnita in ſuperioribus, ſunt multiplicata in inferioribus*. E contrà verò quantò magis actus recedit à potentia, tantò magis accedit ad Deum, qui eſt plenitudo eſſendi, ideòque magis perficitur, & dilatatur, & conſequenter adunatur, *quia quæ ſunt diſperſa in inferioribus, ſunt vnita in ſuperioribus*. Vndè ſicut potentia deprimit actum, ita quoque eum multiplicat, & limitat. Et ideò ſi aliquis actus ſit liber ab omni potentialitate, & materia, erit expers limitationis, & multiplicitatis. Vndè D. Thomas optimè dicit, actum irreceptum eſſe vnicum, & infinitum: quod principium ita certum habuit, vt videatur illud accepiſſe ab Angelis: ideòque perpetuò tanquam euidentiſſimum inculcat.

Probatur tertiò. Exiſtentia non recepta in eſſentia nihil habet ſibi coniunctum, præter ſuum eſſe: ſed omnis exiſtentia creata habet aliquid ſibi adiunctum præter ſuum eſſe, ſcilicèt plura accidentia vt albedinem, quantitatem, &c. Ergò omnis exiſtentia creata eſt recepta in ſua eſsentia. Minor patet: Probatur maior: Non poteſt

concipi aliquid coniungi exiſtentiæ, niſi vel quia recipitur in illa, vel quia recipitur cum illa in ſubiecto tertio. Atqui nihil poteſt recipi in exiſtentia, cum ipſa ſit vltima actualitas rei, nec recipi cum illa in aliquo tertio ſubiecto, ſi eiuſmodi exiſtentia ſit irrecepta: ergò exiſtentia irrecepta non poteſt habere aliquid ſibi coniunctum præter ſuum eſſe. Vndè Boetius dixit, quo id, quod habet exiſtentiam (ideſt eſſentia) poteſt recipere aliquid cum ſuo eſſe, ſcilicèt formas accidentales, ſed ipſum eſſe; ſeu exiſtentia nihil aliud poteſt recipere.

Probatur quartò ratione Theologica, quæ ſeparantur, realitèr diſtinguuntur: ſed exiſtentia in Chriſto ſeparata eſt ab eſsentia Chriſti, ſcilicèt humanitate: ergò realitèr diſtinguuntur. Maior patet; Probatur minor. Humanitas Chriſti non exiſtit per exiſtentiam creatam, ſed per exiſtentiam Verbi Diuini: ergò fuit realitèr ſeparata ab exiſtentia ſua. Probatur antecedens authoritate 6. Synodi dicentis in Epiſtola Sophronij; *Humanitas Chriſti in Verbo, & non in ſe ipſa, habuit exiſtentiam vnam.* Hanc rationem fuſiùs proſequuntur Theologi in tractatu de Incarnatione.

Obijcies primò exiſtentia non poteſt recipi in eſſentia: ergò non diſtinguitur ab ea. Probatur antecedens: Exiſtentia non poteſt recipi in nihilo: ſed eſsentia excluſa exiſtentia eſt nihilum; ergò exiſtentia non poteſt recipi in illa.

Reſpondeo negando antecedens; Ad proba-

bationem, reſpondeo conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: eſſentia præciſa exiſtentia eſt nihil, nihilitate exiſtentiæ, concedo, nihilitate eſsentiæ, nego. Cum enim diſtinguamus in ente duas formalitates, ſcilicèt eſsentiam, & exiſtentiam, ſecluſa exiſtentia, eſsentia non eſt aliquid exiſtens, ideòque poteſt dici nihil nihilitate exiſtentiæ, ſicut materia ſecluſa forma non eſt aliquid actu. Attamen ſicut materia, præciſa forma, non eſt aliquid actu: Attamen ſicut materia, præciſa forma, habet realitatem eſsentiæ potentialis: ita quoque eſsentia, præciſa exiſtentia, habet realitatem propriam, quamuis non exiſtentem ex ſe ipſa, ſed ſolum potentem exiſtere, ſeu quæ ſit ſubiectum exiſtentiæ.

Inſtabis: Quod non eſt extra cauſas eſt purum nihil; ſed eſsentia, præciſa exiſtentia, non eſt extra cauſas: ergò eſt purum nihil. Probatur minor, quia exiſtentia eſt extra cauſas ſiſtentia.

Reſpondeo primo conceſsa maiori, diſtinguendo minorem: Eſsentia præciſa exiſtentia non eſt extra cauſas completè, & vltimatè, concedo: non eſt extra cauſas, incoatiuè, & incompletè, nego. Eodem modo intelligenda eſt hæc diſtinctio, quo in Phyſica dicebamus, materiam, præciſa forma, eſse extra cauſas inchoatiuè.

Reſpondeo ſecundò diſtinguendo minorem eſsentia vt præciſa ab exiſtentia non eſt extra cauſas, vt præciſa præciſione realis ſeparationis, concedo; vt præciſa præci-

ſione ſolùm diſtinctionis, nego. Explicatur eſſentia poteſt dupliciter præſcindere ab exiſtentia. Primò præciſione ſeparationis, ita vt realitèr deſtituatur omni exiſtentia: Secundò præciſione diſtinctionis realis, quatenus licèt ſit ſub exiſtentia, attamen ſumitur vt res diſtincta ab illa, tamquàm à ſua actualitate. Primo modo ſumpta eſſentia non eſt extra cauſas, nec poteſt eſſe in rerum natura, ſicut nec materia ſeparata ab omni forma. Secundo verò modo ſumpta dicit aliquid re, & extrà cauſas, ſubiectum ſcilicèt participans actualitatem eſſendi.

Vrgebis: ergò ſecundùm nos eſſentia confunditur cum materia prima. Probatur conſequentia; nàm materia prima eſt potentia eſsendi: ſed etiam ſecundùm nos eſsentia eſt potentia eſsendi, ergò inuicem vtramque confundimus.

Reſpondeo negando conſequentiam; Ad probationem reſpondeo materiam eſse puram potentiam non ſolùm in linea exiſtentiæ, ſed etiam in linea eſsentiæ; quia ex ſe non eſt determinata ad certam eſsentiæ ſpeciem, ſed determinatur per formam, quæ eſt actus eſsentiæ. Sed rurſus compoſitum ex materia, & actu illo eſsentiali, ſcilicèt forma, quod dicitur *eſſentia*, comparatur ad exiſtentiam tanquam ad ſuam vltimam actualitatem. Et ideò ſolet dici, quod forma eſt actus primus, at verò exiſtentia actus vltimus, vltimaque actualitas.

Obiicies ſecundò, exiſtentia creata, ſicut, &

& aliæ res, propriam habet eſſentiam; ſed non diſtinguitur realitèr à propria exiſtentia, alias exiſtentiæ daretur exiſtentia in infinitum; ergò ſaltem aliqua eſſentia creata non diſtinguitur à ſua exiſtentia.

Reſpondeo, dum dicimus eſſentiam creatam diſtingui ab exiſtentia; nos loqui, non quidem de ipſa eſſentia exiſtentiæ, ſed de eſſentijs, aliarum rerum, quæ participant exiſtentiam, putà hominis, Angeli, &c. Sicut enim omne agens creatum agit per actionem diſtinctam: actio verò vt agat non eget alia actione, ſed ſuo modo agit per ſe ipſam; ità, & omne creatum, quo exiſtit, eget exiſtentia à ſe diſtincta, qua fiat exiſtentia, attamen ipſa exiſtentia, qua res exiſtunt, non eget alia exiſtentia, ſed per ſe ipſam ſuo modo exiſtit.

Obijcies 3. Quæ non poſſunt ſeparari, non diſtinguuntur; ſed exiſtentia non poteſt ſeparari ab eſſentia; ergò non diſtinguuntur.

Reſpondeo primò, maiorem eſſe falſam; plura enim diſtinguuntur, quæ ſeparari, non poſſunt, vt materia non poteſt ſeparari ab omni forma.

Reſpondeo ſecundò, etiam de facto exiſtentiam poſſe ſeparari ab eſsentia; nàm in Chriſto eſſentia, ſeu humanitas fuit realitèr ſeparata à ſua exiſtentia; cuius loco ſubrogata eſt exiſtentia Verbi.

ARTICVLVS QVARTVS.

De ſubſiſtentia, ſuppoſito, & perſona.

SVbſtantia completa differt ab accidentibus, & entibus incompletis, quod ſit ſui ipſius in ſe ſe ſubſiſtens, & terminata. At verò accidentia non ſunt ſui ipſius, ſed alterius, ſcilicet ſubiecti: & partes ſunt ſui totius. Vndè ſi ſubſtantia completa: ver. gr. homo aliquid operetur; operatio tribuitur ipſi. At verò ſi accidens, vel pars hominis agat, v. g. ſi muſica cauſet cantum, & manus percutiat; nec manus, nec muſica dicuntur agere, ſed homo per muſicam, & per manum; manus enim, & muſica non ſunt ſui ipſius, ſed hominis. Hæc perfectio, per quam ſubſtantia ita completur, vt ſiſtat in ſe ipſa, ſitque ſui ipſius, & non alterius, dicitur *ſubſiſtentia*, quaſi *in ſe ipſo ſiſtentia*. Circa talem ſubſtantiam tria ſunt explicanda. Primò quid ſit, quidue ſuppoſitum, & perſona. Secundò quomodo diſtinguatur à natura, ſeu eſsentia. Tertiò quomodo diſtinguatur ab exiſtentia.

Dico primò, ſubſiſtentia eſt actualitas, qua natura ità ſuſtentatur in ſe ipſa, vt non egeat communicari alteri ad eſsendum, & operandum. Dicitur in primis *actualitas*, per quod conuenit cum alijs perfectionibus. Cæteræ verò particulæ tenent locum differentiæ; proprius enim character ſubſiſtentiæ eſt reddere naturam in ſe ſuſtentatam, & ter-

& terminatam, ità vt non indigeat alteri communicari ad hoc, vt ſit, & operetur. Dico autem, *non indigeat*, quia natura Diuina, quamuis ſit ſubſiſtens in ſe ipſa, eſt tamen vlterius communicabilis tribus perſonis, non quidem ex neceſſitate, ſed ex infinita fœcunditate.

Faciliùs fortè poteſt exponi hæc definitio, dicendo per ſubſiſtentiam naturam fieri ſui ipſius, & non alterius. Vndè quidquid agit natura ſubſiſtens, non alteri, ſed ſibi operatur. Et ideò, quia natura humana Chriſti fuit ſpoliata illa perfectione, & loco propriæ ſubſiſtentiæ fuit ſubrogata ſubſiſtentia Verbi, natura illa non erat ſui ipſius, ſed erat natura Verbi, nec ſibi operabatur, ſed Verbo Diuino. Vndè quidquid aut egit, aut paſſa eſt natura humana Chriſti, id totum attribuitur Verbi agenti per illam naturam. Suppoſitum autem eſt concretum ſubſiſtentiæ, ſicut viuens eſt concretum vitæ. Perſona verò nihil aliud ſignificat niſi ipſum ſuppoſitum, non cuiuſque naturæ; ſed intellectualis; non enim dicimus perſonam equi, aut lapidis, ſed perſonam, vel Diuinam, vel Angelicam, vel humanam. Vndè perſona nihil addit ſupra ſuppoſitum, niſi aliquam dignitatem, & excellentiam petitam ex natura intellectuali. Quod autem latini vocant, *Perſonam*, Græci dicunt, *Hypoſtaſim*.

Dico ſecundò: Subſiſtentia eſt quid poſitiuũ realitèr diſtinctum à natura, ſeu eſſentia.

Probatur concluſio, quæ eſt communis

inter omnes. Et in primis quod ſubſiſtentia ſit quid poſitiuum, quamuis videatur negare Scotus, tamen ſuadetur: Nàm ſubſiſtentia ſignificat quandam perfectionem, & actualitatem. Quod enim natura ſit ſui ipſius, & non indigeat altero ſuſtentante, hoc eſt maxima perfectio: ergò ſubſiſtentia exprimit aliquid poſitiuum. Vndè Sancti Doctores dicunt Verbum Diuinum non aſſumpſiſſe ſubſiſtentiam naturæ humanæ, ſed eam conſumpſiſſe. & loco eius Diuinam ſubſiſtentiam ſubrogaſſe, quod dici non poſſet, de pura negatione.

Secunda verò pars, ſcilicèt ſubſiſtentiam realitèr diſtingui à natura probatur ex incarnatione, in qua ſubſiſtentia naturæ humanæ fuit realitèr ſeparata à natura humana. Ergò diſtinguuntur ad inuicem.

Quantùm ad tertium quæſitum, diuiſi ſunt Authores etiam Thomiſtæ. Quidam dicunt ſubſiſtentiam, & exiſtentiam ſolùm virtualitèr diſtingui, & eſſe duo munera vnius entitatis, quæ quatenus ſiſtit naturam, & eam ita terminat, vt non ſit alterius, nec alteri communicabilis, vocatur *ſubſiſtentia*. Quatenùs verò vltimatè complet rem ipſam, & eam ponit extra cauſas, dicitur *exiſtentia*. Quidam verò dicunt eſſe duas modalitates eiuſdem rei. Quidam demùm tenent eſſe duas actualitates realitèr diſtincta. Hæ omnes opiniones ſua poſſunt habere fundamenta etiam in Doctrina Diu. Thomæ. Cæterùm prima id commodi habet; quod facilè explicat diſtinctionem

nem exiſtentiæ ab eſſentia: ſi enim exiſtentia, & ſubſiſtentia ſunt idem, luce clariùs conſtat diſtingui ab eſſentia: quia doctrina Eccleſiæ tradit, ſubſiſtentiam in Incarnatione fuiſſe ſeparatam à natura humana, proindèque ab illa diſtingui. Attamen tertia ſententia videtur conformior Diu. Thomæ, qui ſæpè dicit, ſuppoſitum, id eſt ſubſiſtentiam, cum natura recipere exiſtentiam. Deindè exiſtentia præcisè dicit vltimam actualitatem eſſendi, ideòque communis eſt tàm accidentibus, quàm ſubſtantijs. At verò ſubſiſtentia eſt perfectio conueniens tantùm ſubſtantijs completis, & illas diſtinguens ab accidentibus, vndè videtur eſſe actualitas longè diuerſæ rationis ab exiſtentia.

QVÆSTIO SECVNDA.

De proprietatibus entis, ſcilicèt Vnitate, Veritate, & Bonitate.

CVM Ens ſit id, quod habet eſſe, manifeſtum eſt ipſum eſſe vnum, verum, & bonum, omne enim, quod eſt habet vnum eſſe, verum eſt eſſe, bonum eſt eſſe. Habet quidem vnū eſſe, alias non eſſet ens, ſed multitudo entium. Verum eſt eſſe, quia hoc ipſo, quo eſt, poteſt terminare veram cognitionem, & actionem intellectus, cuius obiectum eſt veritas. Et demùm bonum eſt eſſe, quia bonum quod eſt, appetitur: omne autem ens naturaliter appetit eſſe,

Et præterea omne quod eſt voluntatis primæ cauſæ (ſcilicet Dei) conformatur: alias non eſſet, ſi prima cauſa ipſum vt bonum non approbaret, iuxtà illud Scripturæ Sapient. 11. *Quomodo aliquid permanere poſſet, niſi tu voluiſſes?* De illis tribus entis proprietatibus agemus ſingulis articulis: ſi tamen primò admonuerimus non eſſe proprietates Phyſicas, id eſt, realitèr ab ente diſtinctas, ſed ſolùm quaſdam notiones, quæ omni enti tribui ſolent, ideòque dicuntur proprietates attributales, virtuales, & notionales.

ARTICVLVS PRIMVS.

De Vnitate.

Vnum dicitur ens indiuiſum in ſe, & diuiſum à quolibet alio: cùm autem quodlibet ens tamdiu ſit, quamdiu eſt vnum, & amittat rationem entis, quando amittit vnitatem, vt patet in homine, qui deſinit eſſe, quando partes eius non vniuntur; ideò vnum nihil addit ſuprà ens, ſed ſolùm exprimit entitatem cum negatione diuiſionis. Circà vnitatem ſic explicatam tria quærimus; 1. in quo conſiſtat principaliùs, an in negatione diuiſionis, vel in entitate vt connotante in diuiſionem: 2. quotuplex ſit: 3. vndè ſumatur vnitas, & multiplicatio rerum.

Dico primò, vnum eſſentialitèr ſignificat entitatem vt connotat negationem diuiſionis,

ſionis. Vndè ſignificat aliquid poſitiuum recto, negationem verò in obliquo.

Probatur facilè ex ipſa definitione vnius, qua dicitur ens indiuiſum in ſe, & diuiſum ab alio. Et vnitas dicitur, entitas indiuiſa; ergò primariò principalitèr, & in recto ſignificat entitatem poſitiuam, indirectè verò, & de connotato negationem diuiſionis.

Confirmatur: Nàm proprietas, entis, cum ſit aliquid poſitiuum, & conuertibile cum ente, non poteſt ſignificare primariò, & principalitèr ſolam negationem; ergò debet principalitèr ſignificare ipſam entitatem vt connotat negationem diuiſionis.

Dico ſecundò: Vnitas præcipuè videtur eſſe triplex, ſcilicèt generica, ſpecifica, & purè numerica.

Declaratur: Cum enim vnum ſignificet ens indiuiſum, tot erunt vnitates, quot ſunt diuiſiones. Res autem præcipuè diuiduntur ad inuicem, vel genere, vt lapis ab homine: vel ſpecies, vt leo ab equo: vel numero, vt Petrus à Paulo, ergò tres erunt vnitates, quarum quæ negat diuiſionem generis, dicitur generica; quæ negat diuiſionem ſpeciei, dicitur ſpecifica; quæ negat diuiſionem numericam, dicitur numerica, ſeu indiuidualis.

Circa vnitatem genericam, & ſpecificam nihil ſpeciale occurrit. Solùm aduertendum eſt, niſi accedat vnitas indiuidualis, non eſse à parte rei perfectas vnitates, ſed ſolùm negationes diuerſitatis, vt dictum eſt in Logica.

Cir-

Circa vnitatem numericam, grauis difficultas eſt, vndè oritur vnitas, & multiplicatio purè numerica, ſeu quænam ſit cauſa, cur in rebus quædam intrà eandem ſpeciem ſolo numero differant, & multiplicentur. Vndè.

Dico tertiò: Vnitas, & multiplicatio purè numerica ſubſtantiarum oritur ex materia quantitatem connotante. Ita Thomiſtæ omnes contra Scotum.

Probatur concluſio primò, authoritate Ariſtotelis, qui expreſſè docet lib. 12. Metaph. cap. 8. *Ea, quæ ſunt multa numero, habere materiam.* Ex quo infert primum motorem numero multiplicari, quia caret materia. Et Plato, qui poſuit ideas ſeparatas à materia, dixi ob eandem cauſam eas non multiplicari numero, ſed diſtingui ſpecie. Quidam reſpondent ad Ariſtotelem ipſum in hoc erraſſe. Sed hæc reſpōſio quantum illis faueat, ipſi viderint. D. Thomæ authoritates non refero, quia de eius mente nemo dubitare poteſt.

Probatur ſecundò, ratione deſumpta ex eodem D. Thoma, Nàm vnitas, & multiplicatio materialis debet oriri à materia; ideò enim dicitur *materialis*: ſed vnitas, & multiplicatio numerica eſt materialis: ergò oritur ex materia. Probatur minor: tùm quia vnitas, quæ petitur à forma, ſicut & multiplicatio, conſtituit formalem, & ſpecificam diuerſitatem: ergò vnitas purè numerica non poteſt eſſe niſi materialis; tùm præcipuè quia multiplicatio materialis: ſed multiplicatio

nu-

numerica ſit in partes eiuſdem rationis; ergò eſt materialis. Minor patet: Ea enim cenſentur purè numero diſtingui, & multiplicari, quæ cum ſint eiuſdem rationis[idest, ſimilis eſſentiæ) ſola diuiſione diſtinguuntur vt duæ guttæ aquæ, duo ignes, &c. Maior uerò probatur: Nàm eſſentialitèr materiæ conuenit habere partes eiuſmodi rationis, eſt enim radix quantitatis, cuius eſſentiale munus eſt diſtribuere ſubſtantiam in partes eiuſmodi rationis; ergò materiæ proprium eſt diuidi in partes eiuſdem rationis; ideòq; ſi competat formæ, hoc oritur ex communione, quam habet cum materia.

Confirmari prætereà poteſt concluſio, primò alia ratione D. Thomæ; nàm ab eo radicalitèr oritur multiplicatio numerica, quod eſt ratio, cur forma aliqua ſit multiplicabilis numericè, ſed ratio cur planta, v. gr. ſit multiplicabilis numericè eſt materia: ergò, &c. Probatur minor: Nàm actus eſt multiplicabilis propter potentiam in qua recipitur, vt abundè oſtenſum eſt ſuprà quæſt. 1. art. 3. Atqui potentia in qua recipitur forma eſt materia prima; ergò forma habet à materia prima; quod ſit multiplicabilis.

Secundò; Infima diſtinctionum, & vnitatum ſumi debet ab eo, quod eſt infimum in rebus: ſed vnitas, & diſtinctio numerica eſt infima omnium: ergò debet ſumi à materia, quæ eſt in rebus infima. Præcipuè quia diſtinctio numerica fundatur in diuiſione quantitatiua, quæ originatur à materia.

Tertiò

Tertiò demùm accidit propria experientia, qua videmus nos vbi primum abſtrahimus id, quod eſt formale in rebus ab eo, quod eſt materiale in eis, vt quando definimus quidditatem hominis, circuli, trianguli, &c. hoc ipſo abſtrahimus rem ab omni multiplicitate numerica, & indiuiduali, vndè omnium indiuiduorum non datur niſi vna communis definitio: ergò ſignum eſt multiplicitatem numericam oriri à materia.

Ex his infertur res purè ſpirituales, ſeù formas in materia nullatenus receptas, quales ſunt Angeli, nullo modo poſſe multiplicari numericè: proindéq; vnicum indiuiduum poſſibile eſſe in talibus ſpeciebus, in quo indiuiduo natura ſpecifica tota ſubſiſtit. Remota enim cauſa neceſſe eſt, vt effectus remoueatur. Cum igitur in his naturis non ſit materia, quam probauimus eſſe cauſam multitudinis numericæ, neceſſe eſt, vt & omnis multitudo purè numerica procul ab illis exulet.

Obiicies primò; Quilibet Angelus eſt vnus numero: ergò vnitas numerica non petitur à materia, quæ non eſt in Angelis.

Reſpódeo argumentum nihil facere contrà nos, quia in Angelis licèt ſit vnitas numerica, non eſt tamen vnitas purè numerica, qua ſcilicèt vnus Angelus diſtinguatur ab alio ſolo numero intra eandem ſpeciem. Tenemus enim cum D. Thoma in qualibet ſpecie dari, & poſſibilem eſſe vnum tantùm numero Angelum.

Inſtabis: Animæ rationales differunt, & mul-

multiplicantur etiam ſolo numero: & tamen non habent materiam: ergò materia, ſaltem in illis, non eſt cauſa multiplicationis numericæ.

Reſpondeo animas rationales, quamuis poſſint eſſe ſine materia, eſſentialitèr tamen deſtinari ad materiam, cui proindè proportionari debent, quia *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Vndè ſolo numero ſunt multiplicabiles, ſicut aliæ formæ in materia receptibiles: non quidem ex materia, quam in ſe habeant, ſed ex ipſa habitudine ad materiam.

Vrgebis: Vnitas, & diſtinctio numerica debent deſumi ab aliquo principio intrinſeco ſed anima ſeparata intrinſecè non habet materiam: ergò non deſumit vnitatem, & diſtinctionem numericam à materia.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: Vnitas numerica debet deſumi à principio intrinſeco, proximè, concedo, radicalitèr, nego: licèt enim id, per quod res immediatè ſortitur vnitatem numericam, debeat eſſe ipſi intrinſecum; attamen illud poteſt rurſus dependere ab aliquo extrinſeco, ad quod eſſentialitèr deſtinatur, Vndè anima ſeparata proximè quidem indiuiduatur à propria entitate, ſed tamen quod illa entitas ſit diſtincta ſolo numero, habet eò quod ſit receptibilis in materia, quæ eſt prima parens diſtinctionis numericæ; ſeu ex coaptatione ad materiam, tanquàm ad proprium receptiuum.

Obiicies ſecundò: Hæcceitas indiuiduat ſub-

ſubſtantias; ergò non eſt quærenda vlterior ratio vnitatis indiuidualis.

Reſpondeo hęcceitatem eſſe ipſam differentiam indiuidualem, ſed rurſus de illa quæritur, vndè habeat, quod ſit multiplicabilis numericè, ideſt, cur plures hæcceitates poſſint reperiri intra eandem ſpeciem. Vndè Scotus nihil dicit ad quæſtionem, dum ait, hæcceitatem indiuiduare ſubſtantias.

Inſtabis; Omnis differentia deſumitur à forma; ſed vnitas indiuidualis eſt aliqua differentia; ergò deſumitur à forma.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem; Omnis differentia formalis, & quæ eſt per modum diuerſitatis, concedo; omnis differentia materialis, & quæ eſt ſolùm per modum quaſi quantitatiuæ diuiſionis, nego; Nàm ſicut forma eſt radix diuerſitatis, ita materia eſt radix diuiſionis. Vndè ſicut diuerſitas ſpecifica ſumitur à forma, ita diſtinctio numerica ſumitur à materia.

Obiicies tertiò; Eadem materia pertinere poteſt ad plura indiuidua, ergò non eſt principium vnitatis numericæ.

Reſpondeo diſtinguendo antecedens; Eadem materia materialiter ſumpta, concedo; eadem materia formalitèr ſumpta, nego. Materia ſumitur materialitèr, dum ſumitur præcisè, ſecundùm ſuam entitatem, quam conſtat poſſe ſucceſſiuè pertinere ad plura indiuidua. Materia verò ſumitur formaliter, quando eius entitas conſideratur vt ſubſtans tali actione, & connotans talem numero quantitatem. Sic autem ſum-

pta

pta materia non poteſt pertinere ad plura indiuidua.

Dico quartò; Accidentia deſumunt ſuam vnitatem, & multiplicationem numericam à ſubiecto formalitèr ſumpto, ideſt, prout ſubeſt tali actioni agentis, à quo recipit ipſum accidens.

Probatur concluſio. Tùm quia ſubiectum tenet locum materiæ reſpectu formæ accidentalis, ergò debet eam indiuiduare. Tùm quia forma multiplicatur per ſuum receptiuum, ſed forma accidentalis recipitur in ſuo ſubiecto; ergò ab illo deſumit multiplicationem limitationem numericam.

Obiicies: Accidens ſeparatum à ſubiecto, adhuc eſt vnum numero, vt patet in myſterio Euchariſtiæ; ergò non indiuiduatur à ſubiecto.

Reſpondeo accidens ſeparatum ſemper retinere habitudinem ad ſubiectum, ac proindè poteſt indiuiduari ab illo, ſicut dicebamus animam rationalem indiuiduari à corpore, ad quod dicit habitudinem.

ARTICVLVS SECVNDVS.

De diſtinctione, vbi celebris difficultas agitatur circa modum quo gradus metaphyſici ab inuicem diſtinguuntur.

Etſi ea quæ in titulo diſcutienda ſuſcipimus præmaturè ſoleant à pluribus tradi in Logica, opportuniùs tamen viſum eſt

eſt eorum examen huſcuſque differe. Cum enim eadem ſcientia ſit de contrariis, explicata vnitate congruè agetur de diſtinctione. Et quia præcipua difficultas, quæ circa diſtinctionem agitatur, eſt illa, quam celebrem Scotus fecit, de diſtinctione graduum metaphyſicorum, ideſt, illarum formalitatum, quas gradatim in qualibet re diſtinguimus, vt in Petro formalitatem rationalis animalis, viuentis, ſubſtantiæ, &c. ideò de illa quoque diſtinctione operoſiùs hic agetur: idque totum tribus paragraphis, in quorum primo referentur varia diſtinctionum genera. In ſecundo ſtatuetur ſententia D. Tho. circà diſtinctionem graduum mataphyſicorum, in tertio ſoluentur obiectiones.

§. I.

De varijs diſtinctionum generibus.

VNitas, & diſtinctio ſequitur ens, vt dicit S. Thomas: intantum enim res aliqua diſtinguitur ab alia, inquantùm non eſt idem cum ipſa. Vndè ſequitur, diſtinctionem eſſe duplicem: realem ſcilicèt, & rationis. Res enim vna poteſt non eſſe alia, vel de facto à parte rei: & hęc eſt diſtinctio realis; inquantùm ſcilicèt ſunt duæ res à parte rei, vt Petrus, & Paulus: vel per conſiderationem intellectus, inquantùm rem in ſe vnicam in varios conceptus diſtinguimus: & hac diſtinctio rationis.

Diſtinctio realis eſt triplex: Maior, minor,

nor, & virtualis. Diſtinctio realis maior eſt diſtinctio rei à re; ſicut v.g. Petrus diſtinguitur à Ioanne; & anima à corpore. Diſtinctio realis minor eſt diſtinctio rei à modo, quo afficitur, vt Petrus diſtinguitur à ſua ſeſſione, lapis à ſuo motu: linea à ſua obliquitate, & hæc diſtinctio ſolet vocari diſtinctio modalis. Diſtinctio virtualis non eſt tàm diſtinctio, quàm fundamentum diſtinctionis: & eſt in illa re, quæ cum ſit vnica in ſe, attamen æquiualet pluribus; ideòque præbet fundamentum, vt eam diſtinctis actibus cognoſcamus, diuerſaſque in ea formalitates diſtinguamus: ſic nummus aureus habet quidem vnicum valorem, ſcilicèt librarum ſex: attamen ille vnicus valor æquiualet duplici valori duorum nummorum argenteorum; ideòque poſſumus illum diſtinguere in duos valores partiales; ſimilitèr anima hominis eſt quidem in ſe vnica, attamen præſtat quidquid præſtant animæ plantarum, & peducum; ideòque dicitur virtualitèr multiplex: ideoque poſſumus eam diſtinguere per intellectum in tres gradus, vegetatiuum ſcilicèt, ſenſitiuum, & rationalem.

Hanc diſtinctionem virtualem Scotus non putat ſufficere; & ideò aliam eius loco ſubrogat, quàm vocat *Diſtinctionem formalem actualem ex natura rei*, quæ ſit, non quidem inter rem, & rem, aut rem, & modum, ſed inter duas formalitates eiuſdem rei: vt inter animalitatem, & rationalitatem, quarum vna ante omnem mentis

 ope-

operationem non ſit formalitèr altera, neque de intrinſeco conſtitutiuo alterius, quamuis vtraque non ſit niſi vnica res, ſicuti in lapide triangulari tres anguli ſunt vnus, & idem lapis: & in fabuloſo Iano bifronte duæ erant facies, ſed vnum caput.

Vndè dicit Scotus, hanc diſtinctionem, quamuis ſit actualitèr in rebus, non tamen eſſe diſtinctionem realem: quia non eſt diſtinctio rerum, ſed ſolùm diſtinctio formalitatum: ideòque eam vocat *diſtinctionem formalem*. Hanc verò diſtinctionem liberalitèr concedit in omnibus rebus, etiam in attributis diuinis, adeò vt in vna ſimplici re, & entitate integrum formalitatum exercitum aliquando collocet, ex quibus talis res aggregetur; vndè definit eſſentiam diuinam, *Cumulum perfectionum, & formalitatum*.

Quantum ad diſtinctionem rationis, triplex quoque aſſignari poteſt; Maior, minor, & minima. Diſtinctio rationis maior eſt, dum ratio noſtra eandem entitatem virtualitèr multiplicem diſtinguit in varios conceptus perfectè diſtinctos, quorum vnus nullo modo includitur in alio; vt dum diſtinguimus humanitatem, in animalitatem, & rationalitatem: nàm conceptus animalitatis nullo modo continetur in conceptu rationalitatis; ideoque attribui poteſt rebus etiam irrationabilibus. Diſtinctio rationis minor eſt, quando intellectus rem eandem diſtinguit in varios conceptus, quorum vnus explicitè quidem non continet alium, idest,

ideſt, ipſum formalitèr non exprimit; implicitè tamen ipſum inuoluit, & includit: vt dum diuidimus ens in verum, bonum, & vnum: ſiquidem conceptus boni continetur implicitè in conceptu veri, nàm omne bonum eſt verum. Diſtinctio rationis minima eſt, dum abſque vllo fundamento ex ſolo beneplacito, vel ex infirmitate ſua, intellectus diuidit rem vnicam in varios conceptus: vt ſi quis diſtinguat veſtimentum ab indumento, & voluntatem diuinam à ſua volitione. His præſuppoſitis, vt ad diſtinctionem graduum metaphyſicorum redeamus.

Duplex eſt ſententia: prima Scoti, qui vult tales gradus v. gr. animalitatem, & rationalitatem in homine diſtingui actualitèr ante opus intellectus: diſtinctione illa, quam vocat *formalem ex natura rei*: ita vt, licèt concedat in homine, animalitatem, & rationalitatem eſſe eandem rem, attamen vult eſſe duas formalitates actu, & de facto independentèr ab intellectu. Scotum ſequuntur eius diſcipuli; ſed deferunt communitèr omnes alij vt hac in parte de illo dixeris, quod de Iſmaele dictum eſt: *Manus eius contra omnes, & manus omnium contra eum.*

Secunda ſententia eſt D. Thomæ, & communitèr aliorum, qui tenent gradus illos metaphyſicos diſtingui quidem actualitèr per intellectum noſtrum: attamen, ante talem intellectus operationem, ſolùm fundamentalitèr, & virtualitèr eſſe diſtinctos inquantùm

tùm eadem res virtualitèr multiplex præbet fundamentum intellectui, vt eam in varios conceptus diſtribuat, quibus omnibus correſpondet vnica ſimplex entitas diuerſimodè concepta; ſicut in circulo, diuerſis lineis à circumferentia deductis correſpondet idem centrale punctum virtualitèr ſolùm multiplex. Vndè vt hæc ſententia ſtabiliatur.

§. II.

Statuitur ſententia Thomiſtarum gradus ſcilicèt metaphyſicos eſſe tantùm virtualitèr diſtinctos ante opus intellectus.

Dico primò; Non datur diſtinctio actualis formalis Scoti inter formalitates eiuſdem rei, ſed diſtinctio vnius entitatis in varias formalitates, & varios conceptus obiectiuos fit ab intellectu. Ita D. Thomas in hac re adeò clarus, vt non ſit neceſſe teſtimonia adhibere.

Probatur concluſio vnica, ſed efficaci ratione. Diſtinctio illa non eſt neceſſaria; ergò nec admittenda. Probatur antecedens; Diſtinctio virtualis poteſt facere quidquid facit diſtinctio illâ Scotica; ergò talis diſtinctio Scotica non eſt neceſſaria. Probatur antecedens, tùm ratione, tùm inductione; ratione quidem ex Caietan. de ente, & eſſe quæſt. 12. in fine: nàm quod æquiualet alteri poteſt facere quidquid alterum faceret,

ſi adeſſet; ſed diſtinctio virtualis æquiualet actuali: ergò poteſt facere quidquid diſtinctio actualis faceret, ſi adeſſet. Maior aperta eſt; ſic enim nummus aureus facit quidquid facerent duo argentei, ſi adeſſent: ſic punctum in centro poſitum, quia eſt virtualitèr multiplex, poteſt terminare varias lineas æquè, ac ſi eſſent varia puncta. Minor verò manifeſta eſt; ideò enim dicitur diſtinctio virtualis, quia per illam res æquiualet pluribus realitèr diſtinctis.

Probatur etiam inductione. Tria ſunt, quæ Scotus tribuit ſuæ diſtinctioni formali actuali: primò, vt ſufficiat ad verificanda contradictoria de eadem entitate. Secundò, vt poſſit terminare diuerſos conceptus. Tertiò, vt poſſit definiri diuerſis definitionibus; ſed hæc omnia præſtare poteſt ſola diſtinctio virtualis; ergò, &c. Probatur minor; Nàm hoc ipſo, quod res ſit virtualitèr multiplex, ſecundùm vnam partem ſuæ, vt ita dicam, virtualitatis poteſt aliquid verificari de illa, quod non verificatur ſecundùm aliam; ac proindè ſufficit ad verificanda contradictoria: ſic in nummo aureo, licèt ſit vnus valor ſex librarum, poteſt dici, quod nummus ille aureus, quatenùs continet valorem vnius argentei, non ſufficit ad ſoluendum debitum quatuor librarum, benè tamen quatenùs excedit argenteum. Vndè Diu. Thomas 7. de potentia art. 1. ad ait: *De illo, quod eſt idem ſecundùm rem ſed ratione differens nihil prohibet prædicari contradictoria, vt dicit Ariſtoteles 3.*

Phyſicorum ſicut patet quo idem punctum re differens ſolum ratione eſt principium, & finis, & ſecundum quod eſt principium non eſt finis, & è contrario. Deindè, quod etiam distinctio virtualis ſufficiat ad terminandos diuerſos conceptus, & varias definitiones adhuc apertiùs patet. Hoc enim ipſo, quod vna res æquiualet pluribus, poteſt definiri varijs definitionibus, & concipi varijs conceptibus, quorum vnus eam apprehendat ſecundùm quod æquiualet vni, & alius ſecundùm quod æquiualet alteri.

Dico ſecundò. Gradus metaphyſici non diſtinguuntur actualitèr in re ante opus intellectus ſed tantùm virtualitèr; vndè tota illorum diſtinctio actualis fit ab intellectu diſtribuente eãdem entitatem virtualitèr multiplicem in diuerſas formalitates, v.g. hominem in animalitatem, & rotionalitatem.

Concluſio poſſet probari ratione facta in præcedenti concluſione: ſi enim non datur diſtinctio Scoti: gradus quoque illi non poſſunt diſtingui tali diſtinctione; ſed prætereà.

Probatur ratione fundamentali. Gradus metaphyſici ſunt vna, & eadem formalitas virtualitèr tantùm multiplex: ergò non diſtinguuntur actu, ſed ſolùm virtualitèr. Probatur antecedens. Cum enim formalitas ſit effectus formæ, oportet illam proportionari, & adæquari formæ à qua procedit. Vndè ſic argumentor. Eodem modo loquendum eſt de formalitatibus, & de formis; à quibus procedunt; atqui forma, à qua proce-

ce-

cedunt gradus metaphyſici, v. g. anima rationalis in homine, non eſt ex pluribus animabus tertia anima, ſed vnica ſimplex, virtualitèr ſolùm multiplex; ergò etiam humanitas in homine non eſt tertia formalitas compoſita ex pluribus partialibus, animalitate ſcilicèt, & rationalitate, ſed vnica ſimplex formalitas, virtualitèr tantùm multiplex.

Illuſtratur magis hæc ratio ex D. Thoma 1. part. quæſt. 76. art. 3. Rerum enim ſpecies differunt ſecundùm perfectius, & minus perfectum; ſicut in rerum ordine, animata ſunt perfectiora inanimatis, animalia plantis, & homo animalibus: Vndè Ariſtoteles comparat rerum ſpecies numeris, & figuris, in quibus perfectior continet imperfectiorem, & excedit. Sicut ergò pentagonum continet trigonum, & numerus ſenarius continet trinarium: ita humanitas continet animalitatem, & vegetabilitatem; non quidem per aggregationem ſicut cumulus lapides, ſed per æquiualentiam, ſicut nummus aureus argenteos; quæ enim ſunt diſtincta in inferioribus, adunantur in ſuperioribus: & ideò in homine eadem ſimplex formalitas eſt radix diſcurrendi, ſentiendi, & viuendi. Attamen intellectus noſter, qui diſtinguit illa, quæ ſunt vnum apprehendit iſtam ſimplicem formalitatem præcisè quatenùs principium ſentiendi, & ſic eam vocat *animalitatem*, formatque gradum animalis deindè illam concipit, vt eſt principium ratiocinandi, ſicq; eam vocat, *rationalitatem*;

quamuis hæc omnia ſint vna, & eadem entitas ſolùm virtualitèr multiplex. Idem dicunt Theologi de attributis diuinis, quod ſcilicèt Deus eſt vna ſimpliciſſima entitas, quæ tamen æquiualet infinitis. Vndè ratio noſtra concipiens diuinam entitatem quatenùs punit, eam vocat *iuſtitiam*, quatenùs parcit, eam vocat *miſericordiam*, quatenùs prouidet Vniuerſo, illam vocat *prouidentiam*, &c. Quamuis hæc omnia non ſint niſi vnica ſimpliciſſima res, quæ in ſua eminentiſſima ſublimitate continet omnia, quæ ſunt in creaturis diuiſa.

§. III.

Soluuntur obiectiones.

OBijcies primò cum Scoto. Animalitas etiam hominis diſtinguitur actu, & ante mentis operationem ab eius rationalitate; ergò datur diſtinctio actualis, formalis, inter gradus metaphyſicos: conſequentia patet. Probatur antecedens: Illa ſunt diſtincta actu in re, de quibus verificantur contradictoria; ſed de animalitate, & rationalitate verificantur contradictoria; ergò diſtincta ſunt actu in re. Minor patet: Nàm de animalitate dicitur, quod eſt principium ſentiendi, quæ ſunt contradictoria. Minor verò probatur: Nàm contradictoria non poſſunt verificari de vno, & eodem: ergò illa, de quibus verificantur contradictoria, debent eſſe diſtincta.

Reſ-

Reſpondeo negando antecedens: ad probationem nego maiorem; ad cuius probationem diſtinguo antecedens. Non poſſunt verificari contradictoria de vno, & eodem tàm ſecundùm rem, quàm ſecundùm rationem, concedo; de vno, & eodem ſecundùm rem, multiplici tamen ſecundùm rationem, nego ſolutio eſt D. Thom. loco cit. in probatione primę concluſionis. Vel alio modo; contradictoria non poſſunt verificari de vno, & eodem virtualitèr multiplici, nego; non virtualitèr multiplici, concedo. Vt enim diximus, de vno, & eodem nummo aureo dicitur, quod, ſi ſumatur, prout continet tantùm valorem trium librarum, non ſufficit ad ſoluendum debitum; ſi tamen ſumatur, prout continet valorem ſex librarum, dicitur, quod ſufficit ad ſoluendum debitum; ſufficere autem, & non ſufficere ſunt duo contradictoria. Similitèr de eodem puncto dicitur, quod quatenùs incipit vnam lineam, non eſt finis eius; quatenùs verò finit aliam, dicitur, quod eſt finis eius; ergò patet quod de vno, & eodem virtualitèr multiplici poſſunt verificari duo contradictoria.

Inſtabis: Animalitas hominis formalitèr ſumpta eſt eiuſdem rationis, ac animalitas leonis; ſed animalitas leonis ex natura ſua diſtinguitur à rationalitate; ergò etiam animalitas hominis diſtinguitur ab eadem rationalitate.

Reſpondeo primò, argumentum nimis probare, nempè non ſolùm formalem, ſed

ſed realem diſtinctionem; quia animalitas leonis eſt realitèr diuerſa à rationalitate.

Reſpondeo ſecundò diſtinguendo maiorem. Animalitas hominis eſt eiuſdem rationis, ac animalitas leonis: quantùm ad munera, quæ illi competunt, ſecundùm quod dicitur animalitas, concedo; quantùm ad alia, quæ ipſi conueniunt rationem eminentiæ hominis ſupra leonem, nego, ideſt formalitas illa, quam in homine vocamus *animalitatem*, continet quidquid eſt animalitate leonis: eſt enim radix ſentiendi, dormiendi, vigilandi, manducandi, &c. Attamen illa formalitas, quæ in homine dicitur animalitas, habet etiam plura munera, quæ non habet in leone, ſcilicèt; quod ſit etiam principium ratiocinandi, ſecundùm quod munus dicitur rationalitas, & ideò quantum ad hoc quod eſt excludere rationalitatem, non eſt eiuſdem rationis in homine, & leone.

Vrgebis: ergò falsò dicitur, quod animalitas in homine non eſt principium ratiocinandi, ſi vnica formalitas eſt, quæ ſentit, & ratiocinatur.

Reſpondeo negando conſequentiam. Licèt enim in homine ſit vnica formalitas, quæ ſentit, & ratiocinatur: attamen intellectus noſter poteſt illam concipere præcisè, vt eſt principium ſentiendi, & ſic eam vocat *animalitatem*, & præcisè, vt eſt principium ratiocinandi, & ſic eam vocat *rationalitatem*. Patet autem, quod præcisè, vt eſt principium ſentiendi; non eſt princi-

principium ratiocinandi, & ideò meritò dici poteſt, quod animalitas non eſt formalitèr rationalitas, quia exprimit tantùm humanitatem, vt eſt principium ſentiendi, & non prout eſt principium ratiocinandi.

Dices; Etiam in homine animalitas eſt natura diuerſa à rationalitate; ergò diſtinguuntur ad inuicem; Probatur antecedens. Quæ habent diuerſas definitiones eſsentiales, ſunt diuerſa, ſed animalitas, & rationalitas, etiam in homine habent diuerſas definitiones ergò ſunt diuerſa. Minor probatur: Nàm animalitas definitur, principium ſentiendi, rationalitas verò, principium ratiocinandi. Maior verò probatur: Nàm definitio explicat naturam rei: ergò vbi ſunt diſtinctæ definitiones, ſunt etiam diſtinctæ naturæ.

Reſpondeo negando antecedens: Ad probationem diſtinguo maiorem. Quæ habent diuerſas definitiones eſsentiales, ſunt diuerſa, vel actu, vel æquiualentèr, concedo, actualiter ſemper, nego: Quod enim æquiualet pluribus, poteſt facere quidquid facerent plura, ſi adeſsent, ac proindè diuerſis nominibus vocari, & diuerſis definitionibus definiri, & diuerſis conceptibus attingi. Vndè ad diuerſas definitiones ſufficit, quod aliqua res ſit virtualitèr, & æquiualenter multiplex.

Replicabis: Vbi ſunt diuerſę operationes, ibi debent eſse diuerſa principia talium operationum: ſed animalitas, & rationalitas ſunt principia diuerſarum operationum:

 ergò

ergò ſunt inter ſe diuerſa. Maior videtur certa, quia principia cognoſcuntur per ſuos effectus, ſuaſque operationes, ſicut arbor per ſuos fructus; Minor verò conſtat, nàm animalitas eſt principium ſentiendi, & rationalitas principium ratiocinandi. Sentire autem, & ratiocinari ſunt diuerſæ operationes.

Reſpondeo eadem ſolutione ſæpiùs data, vbi ſunt diuerſæ operationes, ſunt diuerſa principia, diuerſitate actuali, nego: diuerſitate virtuali, concedo. Nàm ſicut idem truncus proferat varios ramos, ita quoque idem principium virtualitèr tantùm multiplex producit varias operationes.

Obijcies ſecundò, & ſimul inſtabis contra datam ſolutionem. Ea, per quorum vnum res conuenit cum aliis, & per aliud differt ab illis non ſunt vnum, & idem, ſed per animalitatem homo conuenit cum brutis, per rationalitatem verò differt ab illis: ergò non ſunt vnum, & idem.

Reſpondeo primò, argumentum nimis probare; probaret enim nullam dari ſimplicem formalitatem: quia nihil adeò ſimplex eſt, quod aliquo modo non conueniat cum aliis rebus; & aliquo modo non differat ab illis. Vndè, ſi per idem res non poteſt conuenire, & diſconuenire, ſequitur etiam ſimpliciſſimas formalitates eſſe diſtinguendas in alias duas, & vtraſque illarum in alias duas, & ſic in infinitum.

Reſpondeo ſecundò, præter ſolutiones iam datas, quæ huic argumento aptari poſſent,

ſent, diſtinguendo maiorem: ea, per quorum vnum res conuenit cum alijs, & per aliud differt ab illis, non ſunt vnum, & idem, eodem modo ſumptum, concedo, diuerſimodè ſumptum, nego. Nàm eadem ſimplex entitas, quatenùs ſumitur vno modo poteſt conuenire cum alijs, & quatenùs ſumitur alio modo poteſt ab illis differe. Sic humanitas, inquantùm ſumitur vt eſt principium ſentiendi, conuenit cum brutis: quatenùs ſumitur vt eſt principium ratiocinandi differt ab illis.

Obijcies tertiò, de ratione partis eſt, vt à ſua comparte diſtinguatur: ſed animalitas, & rationalitas ſunt partes naturæ humanæ: ergò ad inuicem diſtinguuntur.

Reſpondeo conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Animalitas, & rationalitas ſunt partes naturæ humanæ, partes reales, nego, partes ſecundùm rationem, concedo. Vt enim dicit D. Thomas ex animali, & rationali componitur homo, non ſicut ex duabus rebus, aut formalitatibus tertia res, vel formalitas ſed ſicut ex duobus conceptibus tertius conceptus; vndè non diſtinguuntur ſecundùm rem, ſed ſolùm ſecundùm rationem, & conceptum.

Inſtabis; partes metaphyſicæ ſunt reales: ſed animalitas, & rationalitas ſunt partes metaphyſicæ hominis: ergò ſunt reales.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem; ſunt reales quantùm ad entitatem, concedo, quantùm ad diſtinctionem, nego: ideſt, partes metaphyſicæ dicunt quidem aliquam naturam

ram realem, ſed tamen non exigunt, vt illa natura realis ſit ſecundùm rem diuiſa in vtramq;partem, ſed ſolùm ſufficit, quod diuidatur per intellectum.

Vrgebis: Si animalitas, & rationalitas ſunt vnica formalitas à parte rei, quid igitur nos eam concipimus per modum compoſiti metaphyſici ex animalitate, & rationalitate, & non potiùs per modum cuiuſdam ſimplicis entitatis vtriq;æquiualentis?

Reſpondeo, id fieri propter conditionem intellectus noſtri, qui non percipit intuitiuè rerum eſſentias, ſed ſolùm ex effectibus ſenſibilibus eas colligit: vndè quando ex vna eſſentia plures procedunt effectus, plures quoque de illa format notiones, quas poſteà componit ad inuicem, & illa compoſitio dicitur metaphyſica. Sed Angelus, qui videt intuitiuè, v.g. humanitatem, videt etiam illam eſſe vnicam ſimplicem formalitatem virtualitèr tantùm multiplicem, quatenùs cum ſit vna, duo tamen numerat præſtat, ſcilicèt ſentire, & ratiocinari.

Obiicies vltimò, difficile argumentum. Illa diſtinguuntur actualitèr, quorum vnum non eſt actualitèr aliud; ſed animalitas in homine non eſt actualitèr rationalitas; ergò diſtinguuntur actualitèr. Maior eſt certa: intantùm enim vnum diſtinguitur ab alio, inquantùm non eſt illud. Minor verò probatur; Animalitas non eſt actualitèr id, quod ipſa negat: Atqui animalitas negat rationalitatem: ergò non eſt formalitèr rationalitas. Probatur minor:

id,

id, quod conuenit negat id, quod non conuenit; ſed animalitas in homine eſt id, quod conuenit cum bruto; ergò negat rationalitatem, quæ eſt id, per quod homo non conuenit cum bruto.

Reſpondeo primò, argumentum etiam euidentèr nimis probare; probaret enim nihil in mundo eſſe ſimplex, quia nihil eſt, quod cum aliis aliquo modo non conueniat, & aliquo modo non differat.

Reſpondeo ſecundò negando minorem: Ad probationem, nego minorem; ad cuius probationem diſtinguo maiorem; id, quod conuenit, negat id, quod non conuenit, abſolutè, & in ipſo ſubiecto, quod comparatur, nego; reſpectiuè, & in ipſo termino, ad quem fit comparatio, concedo; & ad minorem: Animalitas eſt id, quod conuenit cum brutis, rationalitas id, quod differt, concedo, & ad conſequentiam: ergò animalitas negat rationalitatem, abſolutè, & in ipſa humanitate, nego, reſpectiuè, & in bruto, cui humanitas comparatur, concedo.

Explicatur ſolutio; Ad hoc, vt aliquid dicatur conueniens, & non conueniens alteri, non eſt neceſſe vt id in quo conuenit, excludat id in quo non conuenit in vtroque extremo comparationis, ſed ſolùm in ipſo termino; v.g. vt homo conueniat cum brutis per animalitatem, & ab illis diſconueniat per rationalitatem non eſt neceſſe, vt animalitas in ipſo homine diſtinguatur à rationalitate, ipſamque neget, & excludat; ſed

ſed ſatis eſt, vt talis negatio, & extenſio ſe teneat ex parte ipſius bruti, ſeu vt in bruto ſit animalitas ſine rationalitate, proindèque negans, & excludens rationalitatem. Hoc enim ipſo, quod in bruto eſt animalitas ſine rationalitate, quantumuis in homine eadem res, immò eadem formalitas ſit, & rationalitas, & animalitas, attamen illa ſimplex, & vnica hominis formalitas negabit conuenientiam cum bruto, quatenùs ei deeſt rationalitas, & tamen dicet cum eo conuenientiam, quatenùs in eo reperitur animalitas. Ex quo patet id, quod conuenit non ſemper negare id, quod non conuenit, in vtroque extremo, ſed ſufficere, vt illud neget in termino. Ratio autem radicalis huius ſolutionis eſt, quia prædicata reſpectiua, cum ſint ad alterum, diſtinctionem, & oppoſitionem deſumunt per ordinem ad alterum. Cum igitur eſſe conueniens, & non eſſe conueniens ſint prædicata reſpectiua, eorum oppoſitio nō emendicatur ſemper ex diſtinctione, & oppoſitione, quæ ſint in vtroque extremo cōparationis, ſed ſolùm in termino; & ideò vt idem eidem dicatur conueniens, & non conueniens, non requiritur aliqua diſtinctio in illo, ſed ſatis eſt, vt ea, quæ in illo ſunt identificata in alio, cui comparantur, ſint diuiſa, ſeu, vt vnum ſit ſine alio termino comparationis.

Reſpondeo 3. Poſſe huic obiectioni adaptari ſolutionem toties datam: id quod conuenit negat id quod non conuenit, negat actualitèr, ſemper, nego, virtualitèr, concedo.

do. Hoc enim ipſo, quod in homine animalitas, & rationalitas ſunt eadem formalitas virtualitèr multiplex, ſecundùm vnam virtualitatem negat conuenientiam, quàm dicit ſecundùm aliam formalitatem, vt enim ſæpiùs dicimus diſtinctio virtualis, cum æquiualeat actuali, idem facit, quod iſta faret, ſi ad eſſet.

ARTICVLVS TERTIVS.

De Veritate.

CElebris eſt diuiſio veritatis in formalem & tranſcendentalem. Veritas tranſcendentalis eſt ipſa rei entitas, vt conformabilis intellectui. Nàm ſicut in coloribus viſibilitas importat ipſam entitatem coloris vt attingibilem à potentia viſiua: ità in entibus veritas tranſcendentalis ſignificat quidditatem rerum vt attingibilem ab intellectu. Veritas verò formalis dicitur, adæquatio cognitionis cum re cognita. Vndè intellectus dicitur verus, quatenùs concordat cum rebus cognitis: ita vt eas cognoſcat eſſe id, quod ſunt. Circa vtramque veritatem tria quærimus 1. in quo conſiſtat veritatem tranſcendentalis. 2. in qua mentis operatione ſit veritas formalis. 3. quænam ſit prior, an veritas rerum, an intellectus.

Dico primò, veritas tranſcendentalis eſt ipſa rerum entitas prout dicit ordinem ad intellectum [præcipuè diuinum.]

Decla-

quamuis hæc omnia ſint vna, & eadem entitas ſolùm virtualitèr multiplex. Idem dicunt Theologi de attributis diuinis, quod ſcilicèt Deus eſt vna ſimpliciſſima entitas, quæ tamen æquiualet infinitis. Vndè ratio noſtra concipiens diuinam entitatem quatenùs punit, eam vocat *iuſtitiam*, quatenùs parcit, eam vocat *miſericordiam*, quatenùs prouidet Vniuerſo, illam vocat *prouidentiam*, &c. Quamuis hæc omnia non ſint niſi vnica ſimpliciſſima res, quæ in ſua eminentiſſima ſublimitate continet omnia, quæ ſunt in creaturis diuiſa.

ſ. III.

Soluuntur obiectiones.

OBijcies primò cum Scoto. Animalitas etiam hominis diſtinguitur actu, & ante mentis operationem ab eius rationalitate; ergò datur diſtinctio actualis, formalis, inter gradus metaphyſicos: conſequentia patet. Probatur antecedens: Illa ſunt diſtincta actu in re, de quibus verificantur contradictoria; ſed de animalitate, & rationalitate verificantur contradictoria; ergò diſtincta ſunt actu in re. Minor patet: Nàm de animalitate dicitur, quod eſt principium ſentiendi, quæ ſunt contradictoria. Minor verò probatur: Nàm contradictoria non poſſunt verificari de vno, & eodem: ergò illa, de quibus verificantur contradictoria, debent eſſe diſtincta.

Reſ-

Reſpondeo negando antecedens : ad probationem nego maiorem ; ad cuius probationem diſtinguo antecedens. Non poſſunt verificari contradictoria de vno , & eodem tàm ſecundùm rem , quàm ſecundùm rationem , concedo; de vno , & eodem ſecundùm rem , multiplici tamen ſecundùm rationem , nego ſolutio eſt D. Thom. loco cit. in probatione primę concluſionis . Vel alio modo ; contradictoria non poſſunt verificari de vno , & eodem virtualitèr multiplici , nego ; non virtualitèr multiplici , concedo. Vt enim diximus , de vno , & eodem nummo aureo dicitur , quod , ſi ſumatur , prout continet tantùm valorem trium librarum , non ſufficit ad ſoluendum debitum ; ſi tamen ſumatur , prout continet valorem ſex librarum , dicitur , quod ſufficit ad ſoluendum debitum ; ſufficere autem , & non ſufficere ſunt duo contradictoria . Similitèr de eodem puncto dicitur , quod quatenùs incipit vnam lineam , non eſt finis eius ; quatenùs verò finit aliam , dicitur , quod eſt finis eius ; ergò patet quod de vno , & eodem virtualitèr multiplici poſſunt verificari duo contradictoria .

Inſtabis : Animalitas hominis formalitèr ſumpta eſt eiuſdem rationis , ac animalitas leonis ; ſed animalitas leonis ex natura ſua diſtinguitur à rationalitate ; ergò etiam animalitas hominis diſtinguitur ab eadem rationalitate.

Reſpondeo primò , argumentum nimis probare , nempè non ſolùm formalem ,

ſed realem diſtinctionem; quia animalitas leonis eſt realitèr diuerſa à rationalitate.

Reſpondeo ſecundò diſtinguendo maiorem. Animalitas hominis eſt eiuſdem rationis, ac animalitas leonis: quantùm ad munera, quæ illi competunt, ſecundùm quod dicitur animalitas, concedo; quantùm ad alia, quæ ipſi conueniunt rationem eminentiæ hominis ſupra leonem, nego, idest formalitas illa, quam in homine vocamus *animalitatem*, continet quidquid eſt animalitate leonis: eſt enim radix ſentiendi, dormiendi, vigilandi, manducandi, &c. Attamen illa formalitas, quæ in homine dicitur animalitas, habet etiam plura munera, quæ non habet in leone, ſcilicèt; quod ſit etiam principium ratiocinandi, ſecundùm quod munus dicitur rationalitas, & ideò quantum ad hoc quod eſt excludere rationalitatem, non eſt eiuſdem rationis in homine, & leone.

Vrgebis: ergò falsò dicitur, quod animalitas in homine non eſt principium ratiocinandi, ſi vnica formalitas eſt, quæ ſentit, & ratiocinatur.

Reſpondeo negando conſequentiam. Licèt enim in homine ſit vnica formalitas, quæ ſentit, & ratiocinatur: attamen intellectus noſter poteſt illam concipere præcisè, vt eſt principium ſentiendi, & ſic eam vocat *animalitatem*, & præcisè, vt eſt principium ratiocinandi, & ſic eam vocat *rationalitatem*. Patet autem, quod præcisè, vt eſt principium ſentiendi; non eſt princi-

principium ratiocinandi, & ideò meritò dici poteſt, quod animalitas non eſt formalitèr rationalitas, quia exprimit tantùm humanitatem, vt eſt principium ſentiendi, & non prout eſt principium ratiocinandi.

Dices; Etiam in homine animalitas eſt natura diuerſa à rationalitate; ergò diſtinguuntur ad inuicem; Probatur antecedens. Quæ habent diuerſas definitiones eſsentiales, ſunt diuerſa, ſed animalitas, & rationalitas, etiam in homine habent diuerſas definitiones ergò ſunt diuerſa. Minor probatur: Nàm animalitas definitur, principium ſentiendi, rationalitas verò, principium ratiocinandi. Maior verò probatur: Nàm definitio explicat naturam rei: ergò vbi ſunt diſtinctæ definitiones, ſunt etiam diſtinctæ naturæ.

Reſpondeo negando antecedens: Ad probationem diſtinguo maiorem. Quæ habent diuerſas definitiones eſsentiales, ſunt diuerſa, vel actu, vel æquiualentèr, concedo, actualiter ſemper, nego: Quod enim æquiualet pluribus, poteſt facere quidquid facerent plura, ſi adeſsent, ac proindè diuerſis nominibus vocari, & diuerſis definitionibus definiri, & diuerſis conceptibus attingi. Vndè ad diuerſas definitiones ſufficit, quod aliqua res ſit virtualitèr, & æquiualenter multiplex.

Replicabis: Vbi ſunt diuerſę operationes, ibi debent eſse diuerſa principia talium operationum: ſed animalitas, & rationalitas ſunt principia diuerſarum operationum:

 ergò

ergò ſunt inter ſe diuerſa. Maior videtur certa, quia principia cognoſcuntur per ſuos effectus, ſuaſque operationes, ſicut arbor per ſuos fructus; Minor verò conſtat, nàm animalitas eſt principium ſentiendi, & rationalitas principium ratiocinandi. Sentire autem, & ratiocinari ſunt diuerſæ operationes.

Reſpondeo eadem ſolutione ſæpiùs data, vbi ſunt diuerſæ operationes, ſunt diuerſa principia, diuerſitate actuali, nego: diuerſitate virtuali, concedo. Nàm ſicut idem truncus proferat varios ramos, ita quoque idem principium virtualitèr tantùm multiplex producit varias operationes.

Objicies ſecundò, & ſimul inſtabis contra datam ſolutionem. Ea, per quorum vnum res conuenit cum aliis, & per aliud differt ab illis non ſunt vnum, & idem, ſed per animalitatem homo conuenit cum brutis, per rationalitatem verò differt ab illis: ergò non ſunt vnum, & idem.

Reſpondeo primò, argumentum nimis probare; probaret enim nullam dari ſimplicem formalitatem: quia nihil adeò ſimplex eſt, quod aliquo modo non conueniat cum aliis rebus; & aliquo modo non differat ab illis. Vndè, ſi per idem res non poteſt conuenire, & diſconuenire, ſequitur etiam ſimpliciſſimas formalitates eſſe diſtinguendas in alias duas, & vtraſque illarum in alias duas, & ſic in infinitum.

Reſpondeo ſecundò, præter ſolutiones iam datas, quæ huic argumento aptari poſſent,

ſent, diſtinguendo maiorem: ea, per quorum vnum res conuenit cum alijs, & per aliud differt ab illis, non ſunt vnum, & idem, eodem modo ſumptum, concedo, diuerſimodè ſumptum, nego. Nàm eadem ſimplex entitas, quatenùs ſumitur vno modo poteſt conuenire cum alijs, & quatenùs ſumitur alio modo poteſt ab illis differe. Sic humanitas, inquantùm ſumitur vt eſt principium ſentiendi, conuenit cum brutis: quatenùs ſumitur vt eſt principium ratiocinandi differt ab illis.

Obijcies tertiò, de ratione partis eſt, vt à ſua comparte diſtinguatur: ſed animalitas, & rationalitas ſunt partes naturæ humanæ: ergò ad inuicem diſtinguuntur.

Reſpondeo conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Animalitas, & rationalitas ſunt partes naturæ humanæ, partes reales, nego, partes ſecundùm rationem, concedo. Vt enim dicit D. Thomas ex animali, & rationali componitur homo, non ſicut ex duabus rebus, aut formalitatibus tertia res, vel formalitas ſed ſicut ex duobus conceptibus tertius conceptus; vndè non diſtinguuntur ſecundùm rem, ſed ſolùm ſecundùm rationem, & conceptum.

Inſtabis; partes metaphyſicæ ſunt reales: ſed animalitas, & rationalitas ſunt partes metaphyſicæ hominis: ergò ſunt reales.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem; ſunt reales quantùm ad entitatem, concedo, quantùm ad diſtinctionem, nego: ideſt, partes metaphyſicæ dicunt quidem aliquam naturam

ram

ram realem, ſed tamen non exigunt, vt illa natura realis ſit ſecundùm rem diuiſa in vtramq; partem, ſed ſolùm ſufficit, quod diuidatur per intellectum.

Vrgebis: Si animalitas, & rationalitas ſunt vnica formalitas à parte rei, quid igitur nos eam concipimus per modum compoſiti metaphyſici ex animalitate, & rationalitate, & non potiùs per modum cuiuſdam ſimplicis entitatis vtriq; æquiualentis?

Reſpondeo, id fieri propter conditionem intellectus noſtri, qui non percipit intuitiuè rerum eſſentias, ſed ſolùm ex effectibus ſenſibilibus eas colligit: vndè quando ex vna eſſentia plures procedunt effectus, plures quoque de illa format notiones, quas poſteà componit ad inuicem, & illa compoſitio dicitur metaphyſica. Sed Angelus, qui videt intuitiuè, v. g. humanitatem, videt etiam illam eſſe vnicam ſimplicem formalitatem virtualitèr tantùm multiplicem, quatenùs cum ſit vna, duo tamen numerat præſtat, ſcilicèt ſentire, & ratiocinari.

Obiicies vltimò, difficile argumentum. Illa diſtinguuntur actualitèr, quorum vnum non eſt actualitèr aliud; ſed animalitas in homine non eſt actualitèr rationalitas; ergò diſtinguuntur actualitèr. Maior eſt certa: intantùm enim vnum diſtinguitur ab alio, inquantùm non eſt illud. Minor verò probatur; Animalitas non eſt actualitèr id, quod ipſa negat: Atqui animalitas negat rationalitatem: ergò non eſt formalitèr rationalitas. Probatur minor: id,

id, quod conuenit negat id, quod non conuenit; ſed animalitas in homine eſt id, quod conuenit cum bruto; ergò negat rationalitatem, quæ eſt id, per quod homo non conuenit cum bruto.

Reſpondeo primò, argumentum etiam, euidentèr nimis probare; probaret enim nihil in mundo eſſe ſimplex, quia nihil eſt, quod cum aliis aliquo modo non conueniat, & aliquo modo non differat.

Reſpondeo ſecundò negando minorem: Ad probationem, nego minorem; ad cuius probationem diſtinguo maiorem; id, quod conuenit, negat id, quod non conuenit, abſolutè, & in ipſo ſubiecto, quod comparatur, nego; reſpectiuè, & in ipſo termino, ad quem fit comparatio, concedo; & ad minorem: Animalitas eſt id, quod conuenit cum brutis, rationalitas id, quod differt, concedo, & ad conſequentiam: ergò animalitas negat rationalitatem, abſolutè, & in ipſa humanitate, nego, reſpectiuè, & in bruto, cui humanitas comparatur, concedo.

Explicatur ſolutio; Ad hoc, vt aliquid dicatur conueniens, & non conueniens alteri, non eſt neceſſe vt id in quo conuenit, excludat id in quo non conuenit in vtroque extremo comparationis, ſed ſolùm in ipſo termino; v.g. vt homo conueniat cum brutis per animalitatem, & ab illis diſconueniat per rationalitatem non eſt neceſſe, vt animalitas in ipſo homine diſtinguatur à rationalitate, ipſamque neget, & excludat;

ſed

ſed ſatis eſt, vt talis negatio, & extenſio ſe teneat ex parte ipſius bruti, ſeu vt in bruto ſit animalitas ſine rationalitate, proindèque negans, & excludens rationalitatem. Hoc enim ipſo, quod in bruto eſt animalitas ſine rationalitate, quantumuis in homine eadem res, immò eadem formalitas ſit, & rationalitas, & animalitas, attamen illa ſimplex, & vnica hominis formalitas negabit conuenientiam cum bruto, quatenùs ei deeſt rationalitas, & tamen dicet cum eo conuenientiam, quatenùs in eo reperitur animalitas. Ex quo patet id, quod conuenit non ſemper negare id, quod non conuenit, in vtroque extremo, ſed ſufficere, vt illud neget in termino. Ratio autem radicalis huius ſolutionis eſt, quia prædicata reſpectiua, cum ſint ad alterum, diſtinctionem, & oppoſitionem deſumunt per ordinem ad alterum. Cum igitur eſſe conueniens, & non eſſe conueniens ſint prædicata reſpectiua, eorum oppoſitio nō emendicatur ſemper ex diſtinctione, & oppoſitione, quæ ſint in vtroque extremo cōparationis, ſed ſolùm in termino; & ideò vt idem eidem dicatur conueniens, & non conueniens, non requiritur aliqua diſtinctio in illo, ſed ſatis eſt, vt ea, quæ in illo ſunt identificata in alio, cui comparantur, ſint diuiſa, ſeu, vt vnum ſit ſine alio termino comparationis.

Reſpondeo 3. Poſſe huic obiectioni adaptari ſolutionem toties datam: id quod conuenit negat id quod non conuenit, negat actualitèr, ſemper, nego, virtualitèr, concedo.

cedo. Hoc enim ipſo, quod in homine animalitas, & rationalitas ſunt eadem formalitas virtualitèr multiplex, ſecundùm vnam virtualitatem negat conuenientiam, quàm dicit ſecundùm aliam formalitatem, vt enim ſæpiùs dicimus diſtinctio virtualis, cum æquiualeat actuali, idem facit, quod iſta faceret, ſi ad eſſet.

ARTICVLVS TERTIVS.

De Veritate.

CElebris eſt diuiſio veritatis in formalem & tranſcendentalem. Veritas tranſcendentalis eſt ipſa rei entitas, vt conformabilis intellectui. Nàm ſicut in coloribus viſibilitas importat ipſam entitatem coloris vt attingibilem à potentia viſiua: ità in entibus veritas tranſcendentalis ſignificat quidditatem rerum vt attingibilem ab intellectu. Veritas verò formalis dicitur, adæquatio cognitionis cum re cognita. Vndè intellectus dicitur verus, quatenùs concordat cum rebus cognitis: ita vt eas cognoſcat eſſe id, quod ſunt. Circa vtramque veritatem tria quærimus 1. in quo conſiſtat veritatem tranſcendentalis. 2. in qua mentis operatione ſit veritas formalis. 3. quænam ſit prior, an veritas rerum, an intellectus.

Dico primò, veritas tranſcendentalis eſt ipſa rerum entitas prout dicit ordinem ad intellectum [præcipuè diuinum.]

Decla-

Declaratur concluſio. Et in primis quod veritas tranſcendentalis non ſit aliquid diſtinctum ab ente, patet; quælibet enim res, hoc ipſo quod eſt, verum eſt ipſam eſse; vndè non eſt vera per aliud, ſed per ſe ipſam. Quod autem veritas tranſcendentalis ſit entitas rei non præcisè, ſed vt dicit ordinem ad intellectum, conſtat: Nàm verum per ſe primò competit intellectui, à quo deriuatur ad res ipſas, vt probat D. Thomas 1. p. quæſt. 16. art. 1 Quod demùm veritas attendatur principalitèr per ordinem ad intellectum diuinum, conſtat: Tùm quia intellectus diuinus eſt prima regula aliorum. Tùm quia res dependent ab intellectu diuino tanquàm à ſua menſura, & principio. Vndè, vt aduertit Diu. Thomas, intantùm res dicuntur veræ, inquantùm concordant cum ideis, quas habet diuinus intellectus de ipſis: vt lapis dicitur verus lapis, quia aſsequitur propriam lapidis naturam ſecundùm præcognitionem diuini intellectus.

Dico ſecundò, veritas formalis propriè ſumpta non eſt in prima mentis operatione ſcilicèt in apprehenſione, ſed in ſecunda ſolùm, ſcilicèt in iudicio affirmante, vel negante. Ità D. Thomas 1. par. quæſt. 16. art. 2. vbi notat veritatem poſse duplicitèr eſse in intellectu: primò materialitèr tanquàm in re vera: ſecundò formalitèr tanquàm in cognoſcente, & exprimente ipſam veritatem. Primò modo veritas eſt in omni operatione intellectus; immò in ipſis

ipſis operationibus ſenſuum, inquantùm ſcilicèt eorum cognitio conformatur rei cognitæ; ſed ſecundo modo veritas non eſt, niſi in intellectu iudicante.

Probatur concluſio: Nàm formalitèr veritas vt cognita eſt in operatione, quæ cognoſcit, & exprimit conformitatem intellectus cum re cognita: ſed ſola ſecunda operatio, ſcilicèt iudicium cognoſcit, & exprimit conformitatem intellectus cum re cognita; ergò veritas formalitèr eſt ſolùm in ſecunda mentis operatione. Maior eſt certa; Nàm veritas eſt conformitas intellectus cum re cognita; ergò veritas vt cognita formalitèr eſt ſolùm in illa operatione, quæ cognoſcit hanc conformitatem. Minor verò probatur; quia ſecunda mentis operatio iudicat rem ſe habere ſicut cognoſcitur; ergò proprium eius eſt cognoſcente conformitatem rei cum intellectu, ipſamque exprimere per enunciationem, in qua proindè ſolùm reperitur veritas, vel falſitas.

Dico tertiò: Veritas intellectus diuini eſt prior quàm veritas rerum; attamen veritas rerum eſt prior, quàm veritas intellectus humani.

Probatur concluſio ratione Diu. Thomæ: Nàm intellectus diuinus eſt menſura entitatis, & veritatis rerum quæ dicuntur veræ, quatenùs concordant diuinæ cognitioni, diuiniſque idæis: ergò veritas eſt prior in intellectu diuino, quàm in ipſis rebus naturalibus. At vero res naturales ſunt menſura veritatis noſtrorum conceptuum, qui in-

tan-

Declaratur concluſio. Et in primis quod veritas tranſcendentalis non ſit aliquid diſtinctum àb ente, patet; quælibet enim res, hoc ipſo quod eſt, verum eſt ipſam eſse; vndè non eſt vera per aliud, ſed per ſe ipſam. Quod autem veritas tranſcendentalis ſit entitas rei non præcisè, ſed vt dicit ordinem ad intellectum, conſtat: Nàm verum per ſe primò competit intellectui, à quo deriuatur ad res ipſas, vt probat D. Thomas 1. p. quæſt. 16. art. 1 Quod demùm veritas attendatur principalitèr per ordinem ad intellectum diuinum, conſtat: Tùm quia intellectus diuinus eſt prima regula aliorum. Tùm quia res dependent ab intellectu diuino tanquàm à ſua menſura, & principio. Vndè, vt aduertit Diu. Thomas, intantùm res dicuntur veræ, inquantùm concordant cum ideis, quas habet diuinus intellectus de ipſis: vt lapis dicitur verus lapis, quia aſsequitur propriam lapidis naturam ſecundùm præcognitionem diuini intellectus.

Dico ſecundò, veritas formalis propriè ſumpta non eſt in prima mentis operatione ſcilicèt in apprehenſione, ſed in ſecunda ſolùm, ſcilicèt in iudicio affirmante, vel negante. Ità D. Thomas 1. par. quæſt. 16. art. 2. vbi notat veritatem poſse duplicitèr eſse in intellectu: primò materialitèr tanquàm in re vera: ſecundò formalitèr tanquàm in cognoſcente, & exprimente ipſam veritatem. Primò modo veritas eſt in omni operatione intellectus; immò in ipſis

ipſis operationibus ſenſum, inquantùm ſcilicèt eorum cognitio conformatur rei cognitæ; ſed ſecundo modo veritas non eſt, niſi in intellectu iudicante.

Probatur concluſio: Nàm formalitèr veritas vt cognita eſt in operatione, quæ cognoſcit, & exprimit conformitatem intellectus cùm re cognita: ſed ſola ſecunda operatio, ſcilicèt iudicium cognoſcit, & exprimit conformitatem intellectus cum re cognita; ergò veritas formalitèr eſt ſolùm in ſecunda mentis operatione. Maior eſt certa; Nàm veritas eſt conformitas intellectus cum re cognita; ergò veritas vt cognita formalitèr eſt ſolùm in illa operatione, quæ cognoſcit hanc conformitatem. Minor verò probatur; quia ſecunda mentis operatio iudicat rem ſe habere ſicut cognoſcitur; ergò proprium eius eſt cognoſcente conformitatem rei cum intellectu, ipſamque exprimere per enunciationem, in qua proindè ſolùm reperitur veritas, vel falſitas.

Dico tertiò: Veritas intellectus diuini eſt prior quàm veritas rerum; attamen veritas rerum eſt prior, quàm veritas intellectus humani.

Probatur concluſio ratione Diu. Thomæ: Nàm intellectus diuinus eſt menſura entitatis, & veritatis rerum quæ dicuntur veræ, quatenùs concordant diuinæ cognitioni, diuiniſque idæis: ergò veritas eſt prior in intellectu diuino, quàm in ipſis rebus naturalibus. At vero res naturales ſunt menſura veritatis noſtrorum conceptuum, qui in-

tan-

tantùm dicuntur veri, inquantùm concordant cum ipſis rebus: ideòque dicit Ariſtoteles. *Ex eo quod res eſt, vel non eſt, propoſitio dicitur vera, vel falſa*; ergò veritas rerum eſt prior, quàm veritas intellectus noſtri.

De falſitate nihil dicendum occurrit, cum enim ſit oppoſita veritati, facilè colligitur eam conſiſtere in difformitate intellectus, & rei cognitæ: ità vt ſi res deficiat ab intellectu, à quo originatur, dicatur *falſa*; v. g. ſi dum fabricatur moneta, deficiat à regulis monetæ, non ſeruando eandem materiam, quàm intellectus principis præſcripſit, dicitur *falſa moneta*. Et ſi quædam res naturales deficere poſſent ab idea, quàm habet de ipſis intellectus diuinus, dicerentur *falſa res*. Vndè peccata, quia non concordant ordini intellectus diuini, dicuntur *mendacia, & falſitates*: ſicut bona opera, quia concordant intellectui diuino, & regulis ab eo præſcriptis, dicuntur *veritates*. Si autem intellectus, à quo non dependent res, ſed qui dependent à rebus, qualis eſt intellectus humanus non concordat cui ipſis rebus dicitur *falſus intellectus*, vt ſi iudicet, Petrum ægrotare, quando non ægrotat, aut Antipodas non dari, qui tamen dantur.

ARTI-

ARTICVLVS QVARTVS.

De Bonitate.

BOnitas definitur ab Ariſtot. *quam omnia appetunt*. Quæ definitio non ſit accipienda eſt, vt nihil ſit bonum niſi ab omnibus appetatur; ſed quia quidquid appetitur, quatenùs appetitur, bonum eſt. Vndè quia omnia appetunt eſſe, ideò ens dicitur bonum. Circa bonum tria quærimus. Primò quid ſit. Secundò quotuplex ſit. Et tertiò quibus conueniat.

Dico primò; Bonum eſt ipſum ens, prout dicit ordinem conformitatis ad voluntatem, præcipuè diuinam. Ita definiunt omnes.

Et in primis, quod bonum ſit ipſum ens patet, nam quodlibet ens inquantùm eſt ens, eſt bonum; ideòque appetit ſuam conſeruationem. Deficit autem à bonitate, inquantùm deficit à ſua entitate. Quod verò ens ſit bonum, vt dicit conformitatem ad appetitum, conſtat: quia bonum idem eſt acceptibile, quod ſine dubio importa reſpectum ad voluntatem. Sed quia diuina voluntas eſt regula cæterarum, quæ intantum dicuntur bonæ, inquantùm concordant cum diuina, ideò ens dicitur bonum per ordinem ad voluntatem, præcipuè diuinam.

Dico ſecundò. Bonum diuiditur in tranſcendens, & morale. Declaratur. Ea enim quæ appetuntur, quatenùs appetuntur præcisè, ſunt bona tranſcendentalitèr:

qua-

quatenùs verò appetuntur conformitèr ad aliquam regulam, cui ſubijcitur voluntas appetentis, dicuntur bona moralitèr. Vndè bonum tranſcendentale, eſt ipſa rei entitas præcisè vt mouere poteſt appetitum. At verò bonitas moralis eſt ipſa conformitas rei cum regulis morum, ſcilicèt lege æterna, & recta ratione diſtante, quid, quomodo, & quantùm quælibet res ſit appetenda, de quo in Morali agendum eſt. Diuiditur prætereà bonum in vtile, honeſtum, & delectabile. Ea enim quæ appetuntur à natura rationali, vel quæruntur, vt ſeruiant alteri, ſicut medicina ſanitati; & hæc dicuntur *vtilia*; vel propter ſe ipſa; & hæc dicuntur *honeſta*, honeſtum enim eſt, quod propter ſe eſt appetibile à natura rationali, & rationabilitèr appetente; iſta demùm quatenùs quietant appetitum per ſui fruitionem, dicuntur *delectabilia*; nàm delectatio eſt quies in bono poſſeſſo. Quia tamen appetitus irrationabiliter agens, in quibuſdam iucundè quieſcit, quæ minimè honeſta ſunt, ideò delectabile latiùs patet quàm honeſtum.

Dico tertiò, Bonum conuenit ſolis rebus in ordine ad exiſtentiam. Vndè res non dicuntur bonæ, niſi vt dicunt ordinem ad exiſtendum; ideòque poſſibilia, præcisè vt poſſibilia, non ſunt bona.

Probatur concluſio, quæ eſt communior inter authores; Bonum enim eſt, quod perficit appetitum, ſed appetitus non perficitur à rebus, niſi quatenùs poſſidentur, & exiſtunt;

ſtunt: ergò res non ſunt bonæ, niſi per ordinem ad exiſtentiam. Maior patet. Minor probatur, tùm ratione, tùm inductione. Ratione quidem, quia in hoc differt intellectus à voluntate, quod intellectus trahit res ad ſe, ideòque abſtrahit eas ab exiſtentia, quàm habent in ſe; at verò voluntas trahitur ad res ipſas, ideòque tendit in eas, vt in ſe exiſtentes. Inductione etiam idem ſuadetur: voluntas enim auari, v.g. non perficitur à diuitiis niſi poſſeſſis, & exiſtentibus. Nec infirmus iuuatur à ſanitate niſi quatenùs eam realitèr poſſidet; vndè voluntas non amat ſanitatem, & diuitias vt poſſibiles præcisè, ſed vt acquirendas, ac proindè in ordine ad exiſtentiam.

Confirmatur concluſio: Tùm quia bonum habet rationem finis: ſed finis dicit ordinem ad exiſtentiam: mouet enim ad ſui aſſecutionem, quæ aſſecutio non eſt ſine exiſtentia: ergò, &c. Tùm etiam quia voluntas mouet ad executionem, intellectus verò mouet ſolùm ſpecificatiuè. Vndè id, quod terminat intellectum, debet ſolùm eſſe ſpecificatum: ſed id, quod mouet, & terminat voluntatem, debet cadere ſub executione, ac proindè dicere ordinem ad exiſtentiam.

Circa malum, cùm ſit oppoſitum bono, ſequitur ipſum eſſe duplex, ſcilicèt morale, & tranſcendentale. Malum tranſcendentale eſt priuatio entitatis debitæ, vt ſi oculus deſit homini, ſi pes, ſi ſanitas, ſi virtus, &c. huiuſmodi priuato dicitur *malum tranſcen-*

den-

dentale. Malum verò morale conſiſtit in deformitate ad regulas motum, vt ſi homo occidat innocentem, ſi rapiat aliena, huiuſmodi actio eſt malum morale, quia ſcilicèt diſcordat à regulis morum, ſcilicèt rectaratione, tùm diuina, tùm humana. Vtrùm autem illa deformitas ſit reſpectus poſitiuus, vel pura priuatio, non eſt præſentis loci diſputare, ſed id ex profeſsò diſcutitur à Theologis. Diuidi prætereà poteſt malum in nociuum, quod opponitur vtili; turpe, quod opponitur honeſto, & dolorificum, quod opponitur delectabili; de quibus omnibus ſpeciatim dicere non eſt neceſſe.

QVÆSTIO TERTIA.

De ente ſpirituali ſcilicèt Deo, Angelis, & anima ſeparata.

AD Metaphyſicam pertinet de rebus ſpiritualibus diſputare; quia tamen Theologia in his rebus tota occupatur, ideò parcius attingi ſolent in Metaphyſica. Primum autem ens ſpirituale, à quo dependent omnia tùm ſpiritualia, tùm corporalia, eſt Deus, cuius miniſtri ſunt Angeli, quos ideò Plato vocat *ſecundaria, & diminutas diuinitates*. Anima verò rationalis eſt imago Dei, & Angelorum poſt ſeparationem à corpore ſocio. Vndè in primo articulo agemus de Deo ſecundùm ſe; in ſecundò de Deo Creatore; in tertiò de Angelis; in quartò de anima ſeparata.

AR-

ARTICVLVS PRIMVS.

De Deo ſecundùm ſe.

DEus eſt ens à ſe ipſo, à quo proindè cætera dependent, & procedunt, in quo conſequentèr reperitur tota eſsendi plenitudo, tanquàm in primo fonte. Dari autem eiuſmodi ens omnes nationes fatentur, dum ipſum adorant, inuocant, & certis ritibus colunt, qui cultus dicitur *Religio*. Immò ipſa natura fundamentalem hanc veritatem inſeruit menti, quàm ideò vocat Cicero, *Anticipationem naturæ, quia ſine doctore, ſine more, ſine lege omnibus nota eſt*. Hanc tamen cognitionem quædam gentes immani ſtupiditate, & feritate ad bruta declinantes in ſe ipſis opprimunt, & in ipſis politioribus populis quidam impietate propria excæcati, ita obruunt; vt ſibi perſuadeant non dari Deum impietatis vltorem, ne illum timere cogantur; ſed magnum diuinitatis teſtimonium eſt vt eius notitia non niſi cum humanitate, & virtute ab hominibus exuatur. Dubitari ſolùm poteſt vtrùm exiſtentia Dei, vt mentibus noſtris naturaliter indita eſt ſic rationibus quoque demonſtrari poſſit iiſque, ità efficacibus, vt conuincant intellectum rectè diſpoſitum. Pro reſolutione.

Dico primò. Exiſtentia Dei naturalitèr demonſtrari poteſt. Ità tenuere famoſiores antiquitatis Philoſophi, & tenere debent omnes Catholici: cum dicat Apoſtolus

Inuiſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt intelligi. Et reprehendantur Sap. cap. 13. *Qui de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui eſt nec operibus attendentes cognouerunt quis eſſet artifex.*

Prima concluſionis demonſtratio eſt, quia datur ens ab alio, vt homo: ergò datur ens à ſe, qui eſt Deus. Antecedens patet; videmus enim hominem non à ſe ipſo, ſed ab alio habere eſſe. Conſequentia verò probatur: Quia impoſſibila eſt omnia eſſe ab alio: cum enim dare ſit priùs quàm recipere, quæcunque ſunt ab alio, non dant eſſe aliis, niſi quia receperunt ab aliquo, qui eſt tantùm dator, & non receptor. Si autem dicas quemlibet hominem eſse à parentibus ſuis, parenteſque rurſus ab aliis, & ſic in infinitum. Contra eſt: Nàm tota illa collectio quantumuis infinita nunquam exit limites entis ab alio; ſed tota, & ſinguli ipſam componentes eſſentialitèr ſunt ab alio: Ergò neceſse eſt extra collectionem dari cauſam priorem tota collectione à qua collectio habeat eſſe, quod ab vno deriuetur gradatim ab alio. Antecedens patet: Probatur conſequentia, cum enim id quod eſt ab alio ſupponat priùs eſſe id à quo eſt, ſi tota collectio ſit ab alio, tota quoque ſupponet aliquid priùs ſe à quo ſit, Authorem ſcilicèt collectionis Deum. Hanc demonſtrationem elegantèr tetigit regius Propheta dum ait: *Scitote quoniam Dominus ipſe eſt Deus: ipſe fecit nos, & non ipſi nos.*

Secunda demonſtratio eſt, quia quidquid mo-

mouetur ab alio mouetur: ergò neceſſe eſt deuenire ad primum motorem, qui moueat immotus. Conſequentia patet: quia impoſſibile eſt, vt fiat proceſſus in infinitum in mouentibus per ſe ſubordinatis: aliàs enim nullus motus de nouo incipere poſſet, niſi aliqua prima cauſa ipſum inciperet. Antecedens verò probatum eſt in fine primæ partis Phyſicorum, vbi oſtendimus, omne quod mouetur, ab alio moueri. Hanc rationem tetigit D. Paulus Actorum 17. dum ait *Deum non eſſe longè ab vno quoque noſtrum*, id eſt à noſtra cognitione, quia, *in ipſo viuimus, mouemur, & ſumus.*

Tertia demonſtratio, eſt, quia datur ſubordinatio in cauſa ita vt inferiores non moueant, niſi moueantur à ſuperiori: ergò datur aliqua ſuprema cauſa, à qua cæteræ dependeant, & quæ non dependeat ab aliis. Hæc autem prima cauſa dicitur Deus.

Quarta demonſtratio ſumitur ex ordine rerum, quæ cum non poſſint ſe ipſas ordinare (ſiquidem ordo eſt opus intelligentiæ cognoſcentis proportionem extremorum) & tamen ordinatiſſimæ ſint, neceſſe eſt vt ab aliqua ſuprema ratione ordinatæ ſint. Quis enim adeò ſtupidus eſt, vt non cognoſcat mẽbra hominis, v.g. ordinatiſſimè diſpoſita eſſe, prout exigebat vita ipſius hominis, ita vt nihil deſit, aut ſuperfluat? Quis autem adeò ſapientèr illa potuit ordinare, niſi ſuprema intelligentia, quæ conſtituit ipſum hominem. Dicere autem, quod talis ordo ſit à cauſis proximis, omninò abſurdum

eſt, quia cauſæ illæ plerumque neſciunt quid faciant, vt dum animal producit animal, & planta plantam; ergò ſapientiſſima illa ordinatio non poteſt eſſeà cauſis proximis, niſi quatenùs ſunt inſtrumenta primæ cauſæ, ſicut malleus producit horologium ordinatiſſimum, inquantùm eſt inſtrumentum directum à ſapienti; artifice. Hæc ratio conuincit omnes Philoſophos antiquos, ſi Epicureos excipias omnia caſui ineptiſſimè tribuentes. Vndè omnis Philoſophia clamat, *opus naturæ eſſe opus intelligentiæ.* Et Scriptura ſæpè vtitur hac demonſtratione; dum monet, vt reſpiciamus naturæ, cælique ordinem, & recogitemus, quis fecerit hæc omnia. Plura alia argumenta tum naturalia, tùm ſupernaturalia expendi ſolent in Theologia, quæ breuitatis cauſa hic omittimus. Rem enim ſolùm attingimus, quam pro merito expendendam ſibi Theologi reſeruant cum D. Th. 1. p. q. 2.

Quantùm pertinet ad attributa Dei, facilè deduci poſſunt ex præmiſſis. Vndè ſequitur. Primò Deum eſſe actum puriſſimum. Quia in ente compoſito ex actu, & potentia, neceſſe eſt, vt potentia reducta fuerit ad actum ab alio exiſtente in actu; ergò ſi Deus eſt ens à ſe non habet actualitatem eſſendi ab alio, ac proindè eam non participat per compoſitionem ex actu, & potentia, ſed eſt ipſum eſse actualiſſimum ſubſiſtens. Secundò ſequitur Deum eſſe vnicum, & infinitum. Quia actus non finitur, & multiplicatur, niſi per potentiam, in qua reci-

pi-

pitur, vt ſupra oſtenſum eſt, ergò ſi eſse diuinum eſt actu irreptum: erit vnicum & infinitum. Tertiò ſequitur Deum eſse immutabilem: quia omnis mutatio ſupponit potentiam ad terminum mutationis, & etiam ſupponit cauſam mutantem, & mouentem. Deus autem nec eſt in potentia ad aliquid, nec ſubiacet cauſæ, à qua moueri poſſit. Quartò, ſequitur Deum eſse æternum: quia ęternitas eſt menſura entis omni ex parte immutabilis. Quintò, ſequitur Deum eſſe immaterialem, & ſpiritualem. Eſt enim actus purus, ac proindè omnis materialitatis expers. Sextò ſequitur Deum eſse intellectu, & voluntate præditum: quia iſtæ perfectiones conueniunt ſubſtantijs ſpiritualibus; ergò, ſicut Deus eſt maximè ſpiritualis, ità & maximè intellectualis. Sequitur ſeptimò Deum eſse libertate pręditum, proindèque omnia liberè producere; quia libertas eſt proprietas voluntatis. Sequitur octauò Deum eſse ſummè bonum, quia continet in ſe plenitudinem omnium perfectionum, quas communicat creaturis. Sequitur nonò Deum eſse omnipotentem; quia cum contineat totam eſsendi plenitudinem omnia poteſt intra lineam entis. Non poteſt tamen contradictoria, quia contradictio deſtruit ens. Sequitur decimò Deum eſſe immenſum, & vbique præſentem, ac omnia cognoſcentem. Cum enim ſit omnium cauſa, neceſſe eſt, vt, vbique ſit præſens, & omnia cognoſcat, ſicut peritus artifex cognoſcit ſua artefacta.

ARTICVLVS SECVNDVS.

De Deo Creatore.

EAdem certitudine, qua notum eſt dari Deum, conſtat etiam eſſe principium, & cauſam cæterorum omnium. Nàm omne, quod eſt ab alio, & per participationem debet procedere ab eo, quod eſt per eſſentiam; & à ſe ipſo. Cum ergò creaturæ ſint per participationem, & ab alio; neceſſe eſt Deum eſſe earum principium. Quidam tamen antiqui non valentes intelligere, quomodo ex nihilo aliquid fiat, poſuerunt omnia cauſari à Deo, ex aliqua præſuppoſita materia Deo coæterna. Hæc opinio tribuitur Platoni; attamen.

Dico primò: Deus creauit omnia, etiam materiam primam: Concluſio eſt de fide.

Probatur ratione D. Thomæ. Cauſa vniuerſalis entis debet producere omnia, quæ ſunt ſub linea entis participati; ſed Deus eſt cauſa vniuerſaliſſima entis; ergò debet cauſare omnia, quæ ſunt ſub linea entis. Atqui materia prima comprehenditur ſub linea entis, eſt enim potentia ad eſſendum: ergò non ſolùm omnia alia, ſed etiam materia prima eſt cauſata à Deo.

Confirmatur, Tùm quia Deus eſt vniuerſalior cauſa, quàm cætera entia ab ipſo producta: ergò debet minus præſupponere, quàm ipſa entia creata. Atqui cætera entia ſolùm

lùm præſupponunt materiam primam, ex qua ſuos effectus producunt: ergò Deus non debet illam ſupponere. Tùm quia Deus producit entia immaterialia, v. gr. Angelos, quí non producuntur ex aliqua materia, ſed ex nihilo; ergò Deus poteſt educere ſuos effectus de ipſo nihilo, ac proindè cauſare totum id, quod eſt in rebus, etiam materiam primam.

Dico ſecundò; Nulla creatura poteſt creare per modum cauſæ principalis. Ita D. Thomas 1. p. q. 45. art. 5.

Probatur concluſio eius ratione: quia nulla creatura poteſt reſpicere ens ſub vniuerſaliſſima ratione entis. Atqui cauſa creans debet reſpicere ens ſub vniuerſaliſſima ratione entis: ergò nulla creatura poteſt creare. Minor conſtat; Nàm cauſa creans nihil ſupponit de ente: ergò, debet reſpicere vniuerſaliſſimam rationem entis comprehendentem omnes eſsendi modos. Maior verò probatur; quia ens ſub vniuerſaliſſima ratione entis eſt effectus proprius Dei: oportet enim vniuerſaliſſimæ cauſæ aſſignare vniuerſaliſſimum effectum.

Dico tertiò; Creatura non poteſt eſſe inſtrumentum phyſicum ad creationem. Ità expreſsè D. Tho. 1. p. q. 45. art. 5.

Probatur concluſio ratione D. Tho. Nàm in tantùm aliqua cauſa cooperatur inſtrumentaliter alteri inquantùm per aliquam actionem ſibi propriam attingit ſubiectum, circa quod operatur cauſa principalis. Atqui nulla creatura poteſt habere actionem

attingentem ſubiectum ipſius creationis ; ergò non poteſt inſtrumentalitèr creare. Minor conſtat : quia creatio non ſupponit ſubiectum. Maior verò declaratur, ſi enim inſtrumentum non ageret per actionem ſibi propriam circa tale ſubiectum, non poſſet dici inſtrumentum, ſed tantùm medium.

Confirmatur vtraque concluſio. Siquidem nulla virtus eductiua eſt vllo modo creatiua : vt patet ex terminis ; creatiuum enim eſt, quod agit ex nihilo, eductiuum verò, quod agit ex præſuppoſito ſubiecto. Atqui omnis virtus recepta in creatura eſt eductiua : ergò nullo modo eſt creatiua. Declaratur minor ex Diu. Thom. 1. part. quæſt. 45. artic. 5. ad 1. Cum enim omnis virtus, quæ eſt in creatura, ſit participata ab aliquo ſubiecto, nihil ampliùs facere poteſt, niſi vt ſubiectum aliquid participet. Atqui facere vt ſubiectum aliquid participet, eſt educere ; ergò, &c.

Obijcies primò, ex Auguſtino tractatu 72. in Ioannem. *Maius opus eſt vt ex impio iuſtus fiat, quàm creare cœlum, & terram* : ſed creatura poteſt eſſe inſtrumentum phyſicum iuſtificationis impij: ergò, & creationis. Secundò ad creationem non requiritur virtus infinita ; ergò ſufficere poteſt virtus creata. Probatur antecedens ; quia effectus creationis eſt finitus, ergò non exigit virtutem infinitam.

Reſpondeo ad 1. cum Diu. Thom. 1. 2. quæſt. 113. art. 9. diſtinguendo maiorem. Iuſtificatio eſt maius opus, quàm creatio, quan-

quantùm ad ſubſtantiam operis, concedo, quantùm ad modum productionis nego. Quamuis enim gratia, per quam iuſtificamur, ſit digniſſima creaturarum, quia tamen fit ex præſuppoſito ſubiecto, ideò, quantùm ad modum fiendi non eſt tantùm opus, nec requirit tantam virtutem, quantam exigit productio minimæ creaturæ ex nihilo.

Ad 2. Nego antecedens: ad probationem, diſtinguo antecedens. Effectus creationis eſt finitus, materialitèr, & entitatiuè, concedo; formalitèr, & in ratione effectus, nego. Quamuis enim res creata ſit finita, v. g. muſca: attamen cum fiat per creationem, debet terminare virtutem reſpicientem ens ſub vniuerſaliſſima ratione entis, ideòque infinitam. Vndè etiam muſca ſub ratione entis creati eſt effectus exigens virtutem infinitam. Adde prætereà ex D. Thom. 1. p. q. 45. art. 5. ad 3. *Quod ſi tantò maior virtus requiritur in agente, quantò potentia eſt magis remota ab actu, oportet, quod virtus agentis ex nulla præſuppoſita potentia quale agens eſt creatus, ſit infinita, quia nulla eſt proportio nullius potentia ad aliquam potentiam, quàm præſupponit virtus agentis naturalis, ſicut non entis ad ens.* Vndè effectus creationis ex modo fiendi eſt infinitus.

ARTICVLVS TERTIVS.

De Angelis.

ANgelos vocat Dionyſius, *mundiſſima diuinitatis ſpecula*, eò quod in illis diuinæ cognitionis claritas, vt ſolis fulgor in ſpeculo reſplendeat. Nulla ferè ratio eſt, quæ non nouerit Angelos, quamuis cæca gentilitas eos cum Deo confunderet, Deoſque vocaret, ex quo Idolatria pullulauit, quæ adorabat ſimulachra malis Angelis dedicata. Circa Angelos diſputant Theologi; Metaphyſicus verò ſolùm quædam faciliora præhibat, ſcilicèt an dentur, quomodò intelligant, & inuicem loquantur, & ad corpora ſe habeant. Pro quorum explicatione.

Dico primò: Dantur in Vniuerſo ſubſtantiæ incorporeæ, quæ dicuntur Angeli. Concluſio eſt contra quoſdam antiquos, qui negabant dari ſpiritus, vt Sadducæi, & Epicuræi: vel dicebant omnem ſpiritum eſſe receptum in corpore, excepto Deo; Vndè dabant corpora etiam Angelis quamuis ſubtiliora. Pro qua ſententia referuntur etiam quidam ex ſacris Eccleſiæ Doctoribus.

Probatur tamen concluſio, quæ modò eſt doctrina Eccleſiæ; omne enim agens intendit perfectè aſſimilare ſibi effectum ſuum, quantùm eius conditio patitur: ſed mundus non aſſimilaretur perfectè Deo, niſi darentur Angeli; ergò dantur. Maior patet, præcipuè de Deo, qui condidit mundum, vt

vt in illo repræſentaretur. Minor verò probatur: tunc enim opus cenſetur perfectè ſimile agenti, quando imitatur ipſum ſecundùm id, per quod agit; ſed Deus cauſat mundum per modum agentis intellectuali, & incorporei; ergò debent dari in mundo creaturæ incorporeæ, & intellectuales, quæ repræſentent Deum quantùm ad ſpiritualitatem, & incorporeitatem omnimodam.

Si verò dicas dari animam rationalem, quæ hanc Dei ſpiritualitatem ſatis repræſentat; contrà inſtatur: nam anima rationalis eſt ſolùm imperfectè incorporea, & ſpiritualis, ſiquidem emendicat cognitionem intellectiuam à ſenſibus, & eſt capax informandi corpus; ergò præter ipſam dari debent in mundo ſubſtantiæ perfectè ſpirituales, & intellectuales. Probatur conſequentia: vt enim acutè ait Caietanus, natura eſt magis ſollicita de rebus perfectis, quam de imperfectis. Vndè ſi produxit ſubſtantiam ſpiritualem imperfectam, à fortiori debuit producere aliquam perfectè ſpiritualem.

Confirmatur: Tùm quia cùm videamus eſſe res purè corporeas, vt arbores, & alias partim corporeas, partim ſpirituales vt homines debent etiam dari res purè ſpirituales, ſcilicèt Angeli. Tùm quia plures Angelorum effectus legimus in hiſtoriis conſtat enim homines correptos fuiſſe ab huiuſmodi ſpiritibus, ità vt per aerea ferrerantur; linguis, quas nunquam didicerant, loquerentur; res abſentes manifeſtarent, &c quæ

omnia fieri non poſsunt, niſi à ſpiritibus illis ſeparatis, qui dominatur corporibus; ergò dantur huiuſmodi ſpiritus incorporei.

Dico ſecundò; Angeli intelligunt per ſpecies à Deo infuſas, in quibus res omnes naturales clariſſimè cognoſcunt. Vndè non diſcurrunt, ſed in illis ſpeciebus omnem veritatem, cuius ſunt capaces intuentur. Loquuntur verò inuicem per directionem conceptuum, inquantùm ſcilicèt vnus Angelus vult cogitationem ſuam innoteſcere alteri; hoc ipſo enim dat ei eius in ſuum ſecretum, ſicque fit, vt talis cogitatio incipiat relucere in eius ſpeciebus.

Prima pars patet; Cum enim non habeant ſenſus corporeos: quibus colligant ſpecies rerum, ſicut anima rationalis, neceſse eſt, vt recipiat tales ſpecies ab eo, ſub quo immediatè collocantur, & à quo immediatè receperunt intellectum ſuum proindèque ſpecies intelligibiles, quibus perficitur.

Secunda verò ſequitur ex prima; ſi enim recipiant ſpecies à Deo, in quibus vident veritatem, non indigent inquirere illam per diſcurſum, ſicut homo, qui ex rebus notis infert ignotas.

Tertia tandem pars ex eo colligitur, quod inter Angelos debeat dari communicatio cognitionis, ſicut, & inter homines, alias enim non poſsent inuicem conuerſari, nec proindè ſocietatem vnam inſtituere. Non apparet autem alius modus expeditior communicandi conceptus inter ſubſtantias purè ſpirituales, niſi per directionem voluntatis,

qua-

quatenùs vnus Angelus vult ſuam cogitationem innoteſcere alteri, ſicq; dat illi, veluti ius in ſua ſecreta.

Dico tertiò; Angeli præſunt corporibus omnibus, ſibique formare poſſunt corpora aerea, in quibus licèt non exerceant opera vitæ, attamen omnia, quæ rebus vitalibus competunt, exercere poſſunt ſecundùm apparentiam.

Prima pars probatur. Cum enim mundus ſit ordinatiſſimus, oportet, vt inferiora obediant ſuperioribus; vndè ſicut corpus animatum ſubiacet animæ, à quo mouetur, ita omne corpus ſubiacet Angelis tanquàm ſublimioribus ſpiritibus, vt ab illis poſſit moueri, prout ipſis placuerit.

Secunda verò pars conſtat ex Scripturis, & Hiſtoriis, ſequiturque ex præcedenti; ſi enim Angelus preæſt corporibus, quid obſtat quominus aerem, v. g. poſſit mouere figurare, & ad nutum formare.

Tertia verò pars ex eo conſtat; quia opera vitæ neceſsariò exigunt formam vitalem; Angeli autem non poſsunt eſse formæ vitales corporum: vndè nequeunt exercere opera vitæ, niſi ſecundùm apparentiam. Et ideò dixit Raphael ad Tobiam, *videbar vobiſcum manducare, & bibere: ſed ego cibo inuiſibili, & potu qui ab hominibus videri non poteſt, vtor*.

AR-

ARTICVLVS QVARTVS.

De Anima ſeparata.

CVm anima rationalis ſit immortalis, & corpori ſuo ſuperſtes, neceſſe eſt illam duplicem habere ſtatum, coniunctionis ſcilicèt cum corpore, & ſeparationis ab illo. De primo ſtatu agit Phyſicus; de ſecundò verò agere pertinet ad Metaphyſicum. Cæterùm quamuis de illo ſtatu plura fides doceat, pauca tamen ratio inueſtigare poteſt, quæ vt explicentur vnica concluſione.

Dico primò: Anima ſeparata retinet intellectum, & voluntatem. Secundò, non tamen poteſt intelligere per ſolas ſpecies, quàm ſecum tulit ex hac vita. Tertiò, ſed intelligit per ſpecies à Deo ſibi infuſas. Quartò, & illæ ſpecies infuſæ complent eas, quas ſecum detulit ex hac vita, ita vt quantò plura nouerit in hac vita, tantò etiam plura cognoſcat in altera: Quintò in illis verò ſpeciebus cognoſcit etiam ſingularia, quæ geſſit, dum viueret (vnde Lucæ 16. diues Epulo recordabatur fratrum ſuorum in inferno) cognoſcit etiam Angelos. Sextò demum, non tamen cognoſcit, quæ aguntur in hoc mundo, ſaltèm naturalitèr, ſed tantùm ſi Deus voluerit reuelare. Tota concluſio deſumpta eſt ex D. Th. 1. p. q. 89

Probatur prima pars: Quia intellectus, & voluntas non dependent à corpore, ſunt

enim

enim potentiæ ſpirituales ; ergò remanent ſine corpore in anima ſeparata. Cæteræ tamen potentiæ communes brutis non manent in anima ſeparata, niſi radicalitèr ; quia ſubiectantur in compoſito, & organis corporeis.

Probatur etiam ſecunda pars. Quia ſpecies, quas anima habet in hac vita, dependent à phantaſmatibus, ita vt nihil repræſentent, niſi per conuerſionem ad phantaſmata. Vndè quantumuis docti nihil poſſunt intelligere turbata imaginatione ; ergò tales ſpecies non ſufficiunt animæ ſeparatæ ad cognoſcendum ; cum in ea non ſit imaginatio.

Probatur etiam tertia pars. Nàm anima ſeparata ingreditur conditionem Angelorum, ſicut anima coniuncta corpori ingreditur conditionem animalium ; ergò ſicut anima coniuncta corpori aquirit ſpecies per ſenſus veluti animalia ; ita quoque ſeparata à corpore debet acquirere ſpecies à Deo ſicut Angeli.

Probatur quarta pars. Quia Deus debet perficere vnumquodque iuxtà ſuam conditionem ; ergò naturalitèr loquendo infundit animæ ſeparatæ ſpecies repræſentantes ea, quæ geſſit in hac vita, & quæ ad ipſam pertinuerunt, & etiam ſubſtantias ſeparatas, ſcilicèt Angelos, cum quibus conuerſari debet in altera vita ; per quod etiam patet quinta pars.

Demùm probatur ſexta pars. Quia ſpecies illæ ſolùm repræſentant ea, quæ ſcire de-

debet anima : illa verò, quæ geruntur in hoc ſæculo non pertinent ampliùs ad animam ſeparatam, quæ eſt extra hoc ſæculum. Attamen ſpecies Angelicæ repræſentant Angelis ea, quæ geruntur in hoc mundo, quia naturaliter Angeli ſunt Miniſtri Dei ad gubernationem mundi. Vndè ſcire debent ea, quæ geruntur in hoc mundo, vtpotè ad illum miniſterium pertinentia, quod non competit animæ ſeparatæ.

QVÆSTIO QVARTA.

De Deo præmotore, ſeu de influxu Cauſæ primæ in cauſas ſecundas.

CVM ſuperius dictum ſit de Deo Creatore deque nobilioribus ſubſtantiis ab eo immediatè productis, in quibus eius imago luculentiùs expreſſa relucet, nunc dicendum de modo, quo influit in cauſas à ſe productas, maximè in voluntatem ſubſtantiarum ſpiritualium: quàm cum apud omnes conſtet, non modò à Deo moueri, ſed etiàm præueniri (licèt de modo, quo præuenitur ſit controuerſia) ideò quæſtione hanc meritò inſcribimus, *De Deo præmotore*. Vt verò celeberrima his temporibus difficultas accuratiùs expendatur, & ea quæ veritati lucem, ac robur afferre poſſunt, clarè, & diſtinctè tradantur, rem omnem octo articulis ita comprehendemus, vt nos, quantùm fieri poterit intra proprias, ideſt, naturalis ordinis

nis metas contineamus remiſſis ijs, quæ ad ſupernaturalem gratiæ ordinem ſpectant ad Theologos. In primo igitur articulo ſtatum quæſtionis, & ſententias referemus. In ſecundò terminos, quorum frequens eſt in hac difficultate vſus explicabimus. In tertiò quæremus, poſſitne abſolutè Deus cauſas ſecundas phyſicè præmouere. In quartò vtrum de facto præmoueat, & applicet, vbi ſententia Diui Thomæ omni argumentorum genere ſtabilietur. In quintò quomodo Deus moueat voluntatem quantùm ad actum peccati. In ſextò ſoluentur Aduerſariorum obiectiones. In ſeptimo explicabitur concordia libertatis cum diuina præmotione. In octauo demùm oſtendetur ſententiam Thomiſtarum in his materijs omnium remotiſſimam eſſe à ſententia hæreticorum. Immò è diametro eis oppoſitam eſſe, eorumque ſacrilega fundamenta radicitùs extirpare.

ARTICVLVS PRIMVS.

Aperitur ſtatus quæſtionis, & Authorum ſententiæ referuntur.

CAuſas ſecundas egere diuino influxu ad agendum nemo negare poteſt, cum ipſa Scriptura expreſsè dicat, Deum omnia operari in omnibus; & effectus tùm naturæ tùm voluntatis ipſi attribuat, vt dum ait Iob. 10. *Manus tuæ, Domine fecerunt me*; Et Iſaiæ 26. *Omnia opera noſtra operatus*

es

es nobis, Domine: Et ipſe Deus in alio Propheta, *Faciam* inquit, *vt in præceptis meis ambuletis*; Et denuum D. Paulus 1. ad Corinth. 12. de Deo ait; *cum omnia operari in omnibus*. Vndè neceſſe eſt admittere, Deum in omni agente operari cum ipſo, Durandus tamen in 2. diſtin. 1. quæſt. 5. tenet hunc Dei influxum non eſſe immediatum; nec diſtinctum à creatione, qua dedit omnibus facultates operatrices, & à conſeruatione, qua res ipſas, & earum virtutes actiuas conſeruat. Hæc tamen ſententia reijcitur ab omnibus, qui præter actionem creatiuam, & conſeruatiuam admittunt alium influxum, quo Deus operetur cum ipſis creaturis. Nàm [præter quam quod id ſatis expreſſè innuit Scriptura] cauſæ creatæ non poſſunt ita emancipari à Deo, quin etiam ad actu agendum indigeant aliquo eius influxus: vndè cum influxus creans, & conſeruans ſit ſolùm ad eſſe, & non ad agere, præter ipſum oportet alium dari, qui ſit ad operandum: quod etiam luculentiùs infrà conſtabit iis omnibus argumentis, quibus neceſſitas diuinæ præmotionis ſtatuetur. Sed ingens controuerſia eſt, quomodo ſe habeat huiuſmodi influxus ad actionem creaturæ, vtrùm ſcilicet ſit phyſicus, & præuius, applicans creaturam ad agendum; an verò ſit ſolùm ſimultaneus, cooperans creaturæ agenti; ſeu conſiſtens in quadam aſſociatione influxuum, ita vt Deus dicatur influere in effectum, inquantùm influxus Dei, & influxus creaturæ aſſocian-

tur

tur ad producendum vnum eundemque effe-
ctum.

Mulina in libro à ſe edito circa annum
1588. cui titulus eſt, *Concordia*, & in Com-
mentariis ſupra quæſtionem 19. Primæ par-
tis, aliiſque in locis tenet Deum cauſas ſe-
cundas phyſicè, & intrinſecè non mouere,
nec ad agendum effectiuè applicare, ali-
quidue præuium phyſicum influere, ſed om-
nem actiuum Dei concurſum conſiſtere in
quadam coniunctione influxuum, inquan-
tum ſcilicet virtus Dei, & virtus creaturæ aſ-
ſociantur ad producendum vnum effectum,
cuius ſunt partiales cauſæ, non quidem par-
tialitate effectus, quaſi eius, quod agitur,
partem Deus efficiat, partem creatura, ſed
partialitate cauſalitatis; quia nec influxus
Dei ſolus ſufficit, nec ſolus creaturæ influ-
xus, ſed vterque exigitur. Vnde Deum, &
creaturam dicit ſe habere reſpectu effectus
producti, ſicut duos homines trahentes ſi-
mul vnam nauim, aut idem pondus, ad
quod neutrius virtus ſola ſufficit, portan-
tes. Ecce verba eius 1. part. quæſt. 19. art. 8.
diſput. 6. *Quo fit vt concurſus Dei genera-
lis non ſit influxus Dei in cauſam ſecundum,
quaſi illa prius, eo mota agat, & producat ef-
fectum ſuũ ſed immediate cum cauſa in illius
actionem, & effectum, &c.* Et in fine diſ-
putationis. *Cum dicimus*, inquit, *neque
Deum per concurſum vniuerſalem, neque
cauſas ſecundas, eſſe integras, ſed partiales
cauſas effectuum, intelligendum, id eſt de
partialitate cauſæ, vt vocant nõ vero de par-*

tiali-

tialitate effectus. Totus quippe effectus, & à Deo eſt, & à cauſis ſecundis: ſed neque à Deo, neque à cauſis ſecundis vt à tota cauſa, ſed vt à parte cauſa, quæ ſimul excipit concurſum, & influxum alterius, non ſecus, ac cum duo trahunt nauim, totus motus proficiſcitur ab vno quoque trahentium, &c.

Ex quo patet iuxtà Molinæ, ac eius ſectatorum ſententiam duo manifeſtè ſequi circa concurſum cauſæ primæ cum ſecundis. Primum eſt quod propriè, phyſicèque loquendo cauſa prima non facit, vt cauſa ſecunda faciat, ſed potiùs facit, cum cauſa ſecunda facit, ideòque ſi res ſuis nominibus exprimantur; Deus non eſt in ſingulis creaturarum actionibus phyſicus motor agentium, ſed cooperator: nec dux actionis, ſed ſocius, nec primus virtutum actiuarum applicator, ſed ſimultaneus adiutor: non enim iuxtà hanc ſententiam actiuè mouet cauſas ad agendum, quod formale motoris cauſarum munus eſt, ſed ipſis agentibus cooperatur. Neque virtutes actiuas ſibi ſubditas phyſicè applicata ad actionem, vltimum agendi vigorem, complementum, ac exercitium illis influendo, ſed ipſis ex parte ſua influentibus influxum ſuum coniungit, & aſſociat, vt effectus perfectè ſequatur, qui vt ſine illis eſſe non poterat, ita per illas ſolas produci nequibat, quod ſine dubio non ducis applicantis officium eſt, ſed ſocii adiuuantis.

Secundùm, quod ex illa ſententia ſequitur,

tur, eſt creaturam magis propriè determinare, & applicare Deum, quàm ab eo determinari, & applicari. Cum enim duo eidem operi ſimultaneè collaborant, quorum vnus ad agendum pro ſua parte ſemper expeditus, paratus, promptuſque; eſt, ſuamq; operam alteri ſic offert, vt nihil ampliùs ad agendum expectetur, niſi vt iſte accepret, ſuumq; influxum impendat, ſicq; alium ex otioſo efficacem reddat; quis, inquam, ex his duobus dicendus eſt alterum determinare, & applicare? Ille profectò cuius nutus expectabatur; qui propriæ cooperationis ſuſpenſionem remotam actioni adhibebant, qui demùm ſocium ſuum otioſum, expectabundum, & quaſi pendulum actu agentem reddidit, id quod vltimò ad agendum deerat, quodq; in alterius poteſtate non erat, impendendo. Atqui apud Authores huius ſententiæ res ita conſtituuntur, vt velint Deum ex parte ſua ſuum partialem concurſum continuò creaturis offerre, ſemperq; quantùm in ſe eſt paratum, expeditumque eſſe ad cooperandũ, ſed expectare creaturæ nutum conſenſum, & cooperationem, vt de facto agat, immò quod magis ad rem facit, putant concurſum diuinum offerri creaturis indiſcriminatim ad omnia, & de ſe indifferens cum ſit, & vagus, ac indeterminatus, è creaturis flecti ad hoc genus, ad hunc modum, ad hanc rationẽ actionis, & effectus; cum tamen nolint Deum pari iure indifferentem creaturã flectere ad determinare: ergò propriè loquendo ordine phyſico, & efficientiæ propriè dictæ, creatura Deũ

potiùs

potiùs determinat, quàm ab eo determinetur; iuxtà eiuſmodi opinionem.

Verùm cum ius applicandi, ac determinandi creaturam in ordine phyſico, ac efficientiæ propriè dictæ Deo denegent, vt aliquatenùs ſuam mitigent ſententiam, præter concurſum ſimultaneum qui pertinet ad genus cauſæ actiuę, admittunt motiones morales, etiam pręuias tùm exteriores, vt ſunt prædicationes, exempla bonorum, &c. tùm interiores, vt ſunt ſactæ cogitationes illuſtrationes, &c. quibus Deus moralitèr alliciat, moueat, excitetque cauſas liberas, & cognitione præditas, quę ſolę hocce genere motionis ſunt capaces. Sed illud non prętereundem; has motiones morales nihil ſpeciale Deo vendicare, cum non modò boni Angeli, ſed etiam dæmones voluntatem moralitèr mouere poſſint, ſed de his in diſcenſſione difficultatis ampliùs. Altiùs de Deo diuinaque motione ſentiunt Thomiſtæ, docentes cum tota antiquitate, primatibus Theologis, & Philoſophis pręcipuiſq; orbis Accademiis, Deum non ſolùm cooperari creaturis, cauſaſq; liberas ad benè agendum moralibus motionibus excitare, ſed etiam agentia omnia phyſicè, actiuè, præuièq; applicare, & mouere ad omnes, & ſingulas actiones. Vndè veluti cor membris omnibus vitã, motum, & efficaciam inſpirat, cuius influxu ſubtracto omnes vitæ facultates in paralyſim incidunt, ita quoque diuina Prouidentia toti orbi, & omnibus cauſis agentibus vim, & efficaciam inſpirat, applicando vir-

tutes

tutes actiuas per quemdam impulſum præuium, phyſicum, & intrinſecum, quem ſi Deus ſubtraheret, omnes illæ virtutes languеſcerent. Hunc impulſum vocant *præmotionem phyſicam*, *motionem* quidem, quia omnes creaturæ illa ad agendum mouentur; *præuiam* verò, quia talis motio omnes actiones naturalitèr præcedit; *phyſicam* demùm, quia non conſiſtit in illis excitationibus, & perſuaſionibus, quibus etiam homo hominem mouere poteſt, & boni Angeli ſuos clientes ad virtutem interiùs excitant, ſed in ſubminiſtratione interioris virtutis, & actiua applicatione, ſolet magis infrà conſtabit. Solet etiam vocari *prædeterminatio phyſica*, eò quod per illam virtus actiua creaturæ ei indifferenti, & otioſa reducatur ad actum determinatum.

ARTICVLVS SECVNDVS.

Quid ſit concurſus ſimultaneus, quid præmotio phyſica, quid motio moralis.

FRequens eſt horum vocabulorum vſus in hac quæſtione. Vndè ne eorum ignorantia tenebras quæſtioni effundat, & ne Abdabatarum more de vocabulis, quorum ſignificationem ignoramus, pugnemus, ſtatim in ipſo limine conſtituendum eſt, quid hæc vocabula ſignificent.

Concurſus ſimultaneus eſt influxus, per quem Deus cauſis ſecundis cooperatur, inquantùm cum illis eundem effectum produ-

cit; illudque idem, quod creatura producit tanquam cauſa inferior, ac limitatior, ipſe quoque attingit,& producit tanquàm cauſa ſuperior, & vniuerſalior. Vndè concurſus ille non mouet nec applicat intrinſecè cauſa creatam, immò non recipitur in illa, ſed tantùm in effectu; ideòque per talem concurſum Deo nihil intrinſecè ponit in agentibus creatis, nec propriè facit vt faciant, ſed ſolùm ipſis ex ſe agentibus cooperatur. Eſt prætereà talis concurſus de ſe indifferens ad producendum, vel non producendum effectum, & ad iſtud potiùs, quàm ad aliud penendum; ideòque vt efficax ſit, & hanc potius, quàm alium effectum producat, expectat creaturæ cooperationem; cui etiam ſic ſe attemperat, & accomodat, vt cum igne ignem cum planta plantam, cum volente volitionem, cum nolente nolitionem, cum alio aliud efficiat. Vndè ex eo ratio reddi non poteſt, nec cur creatura agat totiùs, quàm non agat: nec cur iſtud potiùs, quàm aliud efficiat.

Præmotio phyſica eſt influxus Cauſæ primæ receptus, non quidem immediatè in effectibus, ſed in cauſis ſecundis, quo Deus ipſis actualem efficacitatem inſpirat, quo eas mouet, & applicat, non ſolùm obiectiuè ac moralitèr, alliciendo, & ſuadendo: ſed etiam phyſicè, & actiuè, interiùs inclinando, applicando, determinando, ac vltimam illam actiuitatem, ad quam ſtatim ſequitur actio, influendo: & ideò dicitur *motis phyſica*. Sed quia motio, & applica-

rio virtutis actiuæ ad agendum eſt priùs natura, quàm ipſa actio, ſicut omnis via eſt prior ſuo termino, & omnis cauſa ſuo effectu, ideò motio ille dicitur *prauia motio*, ſeu *præmotio*, quàm ritè comparaueris illi impulſui, quo voluntas mouet potentias ſibi ſubditas (ſi tamen aliquid actiuè influendo moueat) quo anima viuificat organa vitalia: quo Cœlum, & ſidera mouent arbores ad fructificandum; quo manus mouet baculum, & artifex ſecurim, licèt iſta omnia exempla non ex omni parte quadrent. Vndè per iſtum influxum, Deus actiuè, & propriè facit, vt creatura faciat, reditque illã à ſe dependentem, non vt concauſam concauſæ, ſed vt ſecundùm agens primo agenti, & vt cauſam ſubditam, ac inferiorem ſuperiori, à qua applicatur ac determinatur, cui proindè non ſolùm effectum ſuum debet, ſed etiam propriam ſuam in productione effectus cooperationem.

Motio tandem moralis eſt inuitatio quædam obiectiua nihil imprimens voluntati, ſed ſolùm eam metaphoricè mouens & trahens per modum allicientis ſuadenda, illuſtrando, deprecando, comminando, præcipiendo, conſulendo, &c. quomodo ait Poeta.

——— *Trahit ſua quemque voluntas.*
& alius, *Corrumpunt bonos mores colloquia praua*. Vndè ſolæ creaturæ cognitione præditæ ſunt capaces illius motionis; nec enim ignis, v.gr. vel arbor minis, aut precibus, aut blanditiis moueri poſſunt,

vt patet; cum tamen iſta moueant hominem. Immò aliquando bruta animalia iſtis mouentur, inquantùm cognitione aliquali prædita ſunt.

Ex his habes definitiones, & diſcrimina triplicis illius motionis. Definitiones quidem; nàm motio moralis eſt, propoſitio obiecti, vel occaſionum, vel motiuorum ad agendum inuitantium, ſiue talis propoſitio interiùs fiat inſpirando, ſiue exteriùs ſenſibilia obiecta, quibus voluntas felicitari nata eſt, offerendo. Concurſus ſimultaneus eſt influxus quo Deus non agit in cauſam ſecundam vt agat, ſed agit in effectum ſimul cum ipſa cauſa ſecunda, cum ſcilicèt attingendo ſub altioribus, & vniuerſalioribus formalitatibus, dum creatura illum ſub limitatioribus attingit. Præmotio autem phyſica eſt influxus, quo Deus præuiè, actiuè, intrinſecè applicat cauſam ſecundam ad agendum.

Diſcrimina verò; nàm motio moralis ſolùm inuitat ad agendum; phyſica verò intrinſecè, & actiuè applicat ad agendum. Concurſus autem ſimultaneus creaturæ agenti cooperatur. Prima mouet ſolùm obiectiuè per modum finis alliciendo. Secunda mouet effectiuè per modum agentis applicando: concurſus verò ſimultaneus ſe habet ſolùm per modum concauſæ cooperando, & adiuuando. Mouere moralitèr poſſunt omnes creaturæ, præcipuè verò Angeli boni bona inſpirando, Angeli mali tentando, homines perſuadendo. Mouere

phy-

phyſicè, præcipuè voluntatem, ſoli Deo proprium eſt, qui ſolus omnes virtutes actiuas in manu ſua habet, voluntatique illabitur, ac præ eſt tanquam eius Author, conſeruator, ac moderator: concurrere verò phyſicè, etſi ſpeciali modo conueniat Deo, attamen, & ſuo modo creaturis poteſt competere.

Res omnis ſenſibili exemplo declarari poteſt. Pictor dum præcipit diſcipulo, vt pingat, eſt motio moralis: ſi apprehenſam eius manum ſimul cùm penicillo moueat, & applicet ad pingendum, eſt motio præuia phyſica: ſi demùm ipſi cooperando difficiliora tabellæ lineamenta perficiat ſimul, cum diſcipulus faciliora expedit, erit concurſus ſimultaneus. Ita quoque Deus dum bonum præcipit, ſuadet, conſulit voluntati, eamque præmijs, & pœnis excitat ad agendum, ſiue per ſuos prædicatores, ſiue per pias lectiones, ſiue per interiores illuſtrationes, eſt motio moralis. Dum voluntatem interius, & actiuè applicat, mouet, & inclinat ad amplectendum bonum, eſt motio phyſica: Dum nobis agentibus cooperatur, altiores formalitates operis attingendo, quæ noſtram virtutem ſuperant, eſt concurſus ſimultaneus.

Verùm circa duo poſtrema, concurſum ſcilicèt ſimultaneum, & præmotionem phyſicam quæri poteſt, primò an nùm ſemel admiſſa præmotione ſuperfluat concurſus ſimultaneus, proindeque illi qui tenent præmotionem phyſicam, negare debeant dari

concurſum ſimultaneum ab ea diſtinctum, vtpotè inutilem.

Reſpondeo concurſum ſimoltaneum probè explicatum debere ab omnibus admitti, etiam ab ijs qui præter ipſum ponunt præmotionem phyſicam. Ratio huius eſt, quia non ſolùm cauſæ ſecundæ dependent à Deo tanquàm à primo motore, & applicatore omnium virtutum actiuarum, ſed etiam quęcumque in rerum natura fiunt, ab eo immediatè fiunt tanquam à prima cauſa, quæ tamen non excludit cauſalitatem agentium creatorum. Vndè non ſolùm admitti debet diuinus quidam influxus in cauſas ſecundas, quo ad agendum moueantur ac applicentur, quippe, vt infrà dicetur ampliùs, eſt ipſiſſima præmotio: ſed adhuc præter ipſum neceſſarius eſt alius, quo Deus tanquàm prima cauſa immediatè influat in effectum, ipſum attingendo ſub altiori quadam formalitate ſoli primæ cauſæ correſpondenti, dum agens creatum illum attingit ſub inferiori formalitate ſibi propria: & hic influxus eſt concurſus ſimultaneus. Quamquam autem hi duo influxus communitèr comprehendi ſoleant ab Authoribus præcipuè antiquis, ſub communi vocabulo Diuini concurſus, & influxus; attamen reipſa diſtincti ſunt ac diuerſi, tùm quia præuius recipitur in cauſa ſecunda, quàm applicat ad agendum: ſimultaneus verò in effectu, quem producit, ſeu potiùs in ſubiecto, in quo talis effectus producitur. Primus ceſſat ceſſante cauſalitate agentis creati, ſecundus perſeuerat

rat quandiu manet effectus productus : & vt in productione rei habet munus influxus effectiui, ſic ea in eſſe perſeuerante habet munus influxus conſeruatiui. Primus nihil de effectu attingit, quod, & agens creatum non attingat, quia eatenus effectum attingit, quatenùs cauſam ſecundam ad illum attingendum complet, determinat, actuat, applicat. At verò ſecundus quaſdam formalitates in effectu attingit quæ à cauſa creata non attinguntur, quales ſunt eæ, quæ primæ cauſæ ita ſingularitèr reſpondent, vt ab inferioribus nequeant reſpici. Eiuſmodi eſt imprimis materia prima in rebus corporeis, quæ à ſolo Deo immediatè creatur, & licèt deinceps conſeruetur eadem actione, qua, & compoſita genita ex illa, attamen non conſeruatur per illam actionem, vt procedentem ex influxu cauſarum ſecundarum, ſed vt procedentem ex concurſu Dei, qui eſt proprius author ac conſeruator materiæ, & prætereà *eſſe* abſolutè ac ſimplicitèr ſumptum in omnibus rebus eſt immediatè à diuino concurſu. Vt enim profundè aduertit D. Th. 1. par. q. 45. art. ad 1. cauſæ creatæ non producunt *eſſe* abſolutè ſed ſolùm ipſum applicant ad hoc ſubiectum. Vndè *eſſe* omnium rerum vt productum abſolutè ſoli concerſui diuino correſpondent, vt verò applicatum tali ſubiecto correſpondet virtuti agentium creatorum, à Deo tamen motorum. Et ideò ſolus Deus eſt immediata cauſa, cur res ſint, agentia verò creata ſunt cauſæ, cur res ab ipſis productæ talitèr

eſſe participent. Vndè annotante eodem S. Doctore, præſupponunt ſemper ſubiectum capax tali, & tali modo participandi eſſe.

Dixi autem expreſſè in reſponſione *concurſum ſimultaneum probè explicatum ab omnibus admitti debere*, quia vt Molina eiuſque Aſſeclis explicari ſolet, ita vt ſcilicèt ſit quidam influxus partialis, & dependens à creatura, non ſolùm non eſt neceſſarius, ſed etiam indignus, qui primæ cauſæ adſcribatur. Et quidem partialis eſſe non poteſt, nam oportet Deum in ratione primæ cauſæ totum effectum attingere; cum nihil in eo ſit quod eius cauſalitatem ſubterfugere poſſit: vndè influxus ille quo effectum attingit, eſt totalis in ſuo ordine proindèque, vt ait Diu. Thomas 3. contra Gentes cap. 70. *Non ſic idem effectus cauſa naturali, & diuina virtuti attribuitur, quaſi partim à Deo, partim ab agente naturali fiat; ſed totus eſt ab vtroque, ſecundùm alium modum, ſicut idem effectus totus attribuitur Inſtrumento, & principali agenti etiam totus*. Vndè Opuſc. 1. cap. 23. reiicit expreſſè exemplum Molinæ comparantis concurſum Dei, & creaturæ duobus portantibus idem pondus, vel trahentibus eandem nauim, vt videas aduerſarios longiſſimè hac in re à D. Thom. mente aberrare. Concurſus præterea Dei nequaquam dicendus eſt dependere à creatura, cui cooperatur, tùm quia contra ordinem eſt, vt ſuperior quatenùs ſuperior dependeat ab inferio-

feriori, concurſus autem ille eſt Dei agentis ad modum cauſæ ſuperioris; tùm etiam quia, vt arguit Ioannes à S Thoma ex Angelico Præceptore 3. contra Gentes cap. 70. Licet influxus Dei non producat effectum ſine cauſa ſecunda; attamen hoc ipſum non eſt ex inſufficientia, & indigentia diuini influxus ſed ex abundantia, & redundantia ipſius in creaturam à qua participatur, ergò ex hoc non dependet à creatura ſed ſolùm eam à ſe dependentiam conſtituit.

Verùm rogabis ſecundò, qua ratione fieri poſſit, vt effectus, qui eſt totalitèr à Deo, ſit etiam à creatura: & quomodo ſit influxus Dei ſufficit ad productionem effectus, cooperatio creaturæ non ſit ſuperflua?

Reſpondeo breuitèr ex D. Thoma loco iã citato, quia alio, & alio modo reſpicitur à Deo, & à creatura quidem vt ab agente proprio, & ſub ratione particulari talis entis; à Deo verò vt à cauſa vniuerſaliſſima rerum, & ſub ratione entis abſolutè ac ſimplicitèr. Vndè ſicut idem effectus totalitèr attribuitur, & cauſæ principali, & inſtrumento, ita poterit ſub diuerſa quoq; ratione attribui cauſæ primæ, & ſecundæ; maximè quia cauſalitas vnius ordinis non impedit, nec excludit cauſalitatem alteriùs, quamuis ſit totalis in ſuo ordine. Id totum exemplo maximè ſenſibili daclarari poteſt in tecto domus, quod portatur, & à parietibus, tanquàm à proprio ac particulari ſuo fulcimento, & prætereà à tellure, tanquàm generali omnium corporum baſi, ita vt quod-

libet ex iſtis duobus ſit totalis ratio in ſuo ordine. Quemadmodum ergò terra, licèt ſit ſufficiens, & totalis omnium grauium baſis, eaque proindè ſuſtineat, non impedit tamen, quia ſupra ipſam vnum corpus aliud ſuſtineat, ſed potiùs ſimul cum eo concurrit ad talem ſuſtentationem; ita Deus licèt ſit ſufficiens, & totalis cauſa totius entis, proindèque totum ens ex ſe profundat, attamen non impedit, quin in entibus à ſe productis vnum dependeat ab alio tanquàm à cauſa proxima, ſed potiùs idipſum facit, concurrendo cum propriis ac ſecundis cauſis ad productionem effectuum.

ARTICVLVS TERTIVS.

Vtrùm Deus de potentia abſoluta poſſit cauſas ſecundas tùm liberas, tùm neceſſarias phyſicè præmouere, & applicare ad agendum.

PRopoſito difficultatis ſtatu, explicatiſque terminis, vt gradatim accedamus ad eius deciſionem in hoc articulo quærimus an Deus de potentia abſoluta poſſit applicare, ac præmouere phyſicè cauſas ſecundas ad agendum, quippè cum Deus plura poſſit, quæ tamen non facit. Quidam ex aduerſariis veluti aliqua Diuinę omnipotentię reuerentia perculſi non audent negare Deum poſſe cauſas ſecundas etiam liberas phyſicè pręmouere ſine libertatis pręiudicio: ſed dicunt id minimè neceſſarium eſſe, eò quod cauſa libera poſſit ſe ipſam applicare ac deter-

determinare. Alii verò negant etiam diuinitùs poſse voluntatem moueri præuiè, & phyſicè ſine libertatis præiudicio, rati ſuæ ſententiæ columen præcipuum funditus ruere, ſi ſemel admittatur poſſibile eſse voluntatem prẹmoueri à Deo ſalua libertate. Sed mirum eſt homines adeò faciles in admittendis caſibus longe difficilioribus, vt quod materia eſse poſſit ſine forma; quod idem corpus poſſit ſimul eſse quantitatiuè in duobus locis, &c. in hoc vno ſcrupuloſos eſse: quaſi verò magnum inconueniens ſit, Deum authorem voluntatis illam ſalua eius libertate, poſſe applicare præuiè, phyſicè, & infallibiliter ad id, quod ſibi placuerit. Vndè.

Dico primò. Deus poteſt phyſicè prẹmouere cauſas naturales ad agendum. Hanc concluſionem nemo poteſt negare ſalua Fide, qua tenemus Deum eſse omnipotentem, & rerum omnium Dominum. Non enim eſſe omnipotens, nec rerum ſupremus Dominus, niſi virtutes naturales ita ipſi ſubiacerent, vt poſſit illas ad nutum vel ſuſpendere ab earum actione, vel applicare ad agendum. Deindè ſi Angeli poſſunt phyſicè applicare virtutes naturales, vt dum tempeſtates ciens, vrbes euertunt, morbos inferunt, paſſiones excitant; phantaſiam conturbant, poterit à fortiori Deus virtutes creatas applicare, cum, vt dicit Scriptura in manu eius ſint omnes fines terrẹ, & in eius ditione vniuerſa ſint poſita, cuius imperium ſentiunt omnes creaturẹ; qui-

que demum eſt Rex vniuerſorum, vt ipſa moucre, & applicare poſſit prout placuerit.

Dico ſecundò; Deus non ſolùm cauſas neceſſarias, & naturales, ſed etiam liberas poteſt phyſicè præmouere, applicando ſcilicèt eas actiuè, præuiè, infallibilitèr, & intrinſecè ad operationem. Concluſio ſequitur ex præcedenti, nec enim Deus minus dominatur voluntati humanæ, quam cæteris creaturis. Attamen quia cardo difficultatis ipſis incumbit.

Probatur primò authoritate Scripturæ dicentis Prouerbiorum 21. Corda hominum eſſe in manu Dei, vt quo voluerit, illa inclinet; Iſaiæ 10. Deum vti voluntate hominum ſicut artifex vtitur ſecuri, quàm verſat vt placet. Ipſe etiam Deus, vt hanc mutandi verſandique cordis humani potentiam oſtendat, dicit per Prophetam Ezechielem cap. 36. *Dabo vobis cor carneum*, ideſt, duram, & rebellem veſtram voluntatem mutabo in voluntatem docilem, & obedientem, & *Faciam vt in præceptis meis ambuletis & iudicia mea cuſtodiatis, & operemini*. Quibus verbis, pluribuſque aliis quæ referri poſſent, vt infra magis ponderabimus Scriptura Sacra luculentèr exprimit efficaciam Diuinæ voluntatis ad mouenda corda hominum, ſupremumque dominium, quos Deus poteſt etiam actiuè, intrinſecè ac infallibilitèr inclinare noſtras voluntates, ideſt phyſicè præmouere. Hinc eſt, quod Auguſtinus ſæpè inculcat, *Deum habere cordium, quo voluerit, inclinandorum omnipotentiſſimam pote-*

poteſtatem: Et in Enchi. cap. 98. *Quis*, inquit, *ita deſipiat, vt dicat, Deum malas hominum voluntatis, quas voluerit, quando voluerit vbi voluerit, in bonum conuertere non eſſe*: aliàs, vt ipſe diſcurrit Enchiridij cap. 95 *Periclitatur ipſum noſtræ fidei confeſſionis initium, qua nos in Deum omnipotentem credere profitemur*, niſi poſſit Deus facere, vt aliquid velimus; idque per motionē efficacem, & potentiſſimam. Immò, vt ipſe dicit lib. de corrept. & grat. cap. 14. *Deus magis habet in ſua poteſtate voluntates hominum, quam ipſi hominus*. Ergò vt etiam expreſſe dicit Diu. Thomas quæſt. 22. de verit. art. 8. ſi homo poſſit ſe ipſum liberè applicare ad agendum, poterit à fortiori Deus. Vndè idem Diu. Tho. 1. p.q. 111 art. 2. hanc Deo tribuit prærogatiuam, vt poſſit mouere voluntatem non ſolùm perſuadendo, ideſt, moralitèr, ſed etiam actiuè interiùs inclinando ad id, quod voluerit, ideſt phyſicè, & infallibilitèr. Sed vtriuſque ſancti Doctoris loca exactiùs infrà expendemus.

Probatur ſecundò Concluſio ratione fundata in triplici principio D. Auguſtini, & D. Thomæ. Ille poteſt nedùm moralitèr perſuadendo, ſed etiam phyſicè applicando, mouere voluntatem, cuius voluntas eſt efficaciſſima, qui ſupremum dominium habet ſupra corda hominum, qui eſt creator ipſius voluntatis. Atqui Deus habet voluntatem efficaciſſimam eſt ſupremus cordium Dominus, eſt author voluntatis humanæ; ergo poteſt phyſicè & actiuè applicare ad mouere

voluntatem. Minor eſt de fide. Maior verò præter quàm quod traditur à S. Auguſt. & S. Tho. quos ſuis locis infrà citabimus, probatur quantùm ad omnes partes.

Et 1. quidem demonſtratur ex efficacia diuinæ voluntatis, vt enim tradit D. Th. 1. p. q 19. art. 8. ad efficaciam diuinæ voluntatis pertinet non ſolùm vt res fiant, ſed etiam vt fiant eò modò, quo vult fieri. Atqui niſi poſſet applicare phyſicè, & præuiè voluntatem ad liberè volendum non poſſet facere vt res fierent eò modò, quo vellet fieri: ergò poteſt phyſicè, & præuiè applicare voluntatem ad liberè volendum Maior, præterquam quod eſt D. Tho. videtur ex ſe aperta. Minor uerò ex eò conſtat, quod nec motio moralis, nec concurſus ſimultaneus ſufficiant ad ciendum, ſaltèm efficacitèr, vt uoluntas uelit.

Probatur etiam eadem maior ex ſecundò capite, ſcilicèt ſupremo Dei dominio ſupra noſtram uoluntatem. Siquidem domini eſt uti re ſua: ideſt, applicare eam ad operationem: uſus enim, ut definit D. Thom. nihil aliud eſt, quàm applicatio rei ad operationem ergò cum Deus ſit ſupremus uoluntatum dominus, poterit eas applicare ad operationem.

Probatur demùm ex tertiò, ſcilicèt ex eò quod Deus ſit creator uoluntatis, quia ut dicit D. Th. ille qui eſt author uoluntatis *poteſt eam transferre de vno ad aliud, eam interius inclinādo per modū cauſam efficientis*, ut loq. q. 22. de v. a. 10. & 1. 2. q. 70. a. 1. Atqui Deus eſt author uoluntatis; ergò poteſt eam actiuè inclinare ad uolendum, ac transferre

ab

ab vno actu in alium, ideſt phyſicè præmouere: nihil enim aliud ſonat phyſica præmotio. Minor eſt de fide. Maior verò declarari poteſt ex Diu. Th. apud quem perpetuò inculcatur. Inclinatio enim ſequitur naturam vndè ſicut ab eo datur, qui dat naturam, ita & illi manet ſemper perfectè ſubdita, vt eam prout libuerit, immutet, ac verſet. Cum igitur voluntas ſit inclinatio naturę intellectualis, datur à Deo, qui eſt author rerum ſpiritualium, eique ſoli ita ſubditur, ita poſſit ab eo inclinari, ac flecti, vt ipſi libuerit. Hanc rationem egregiè ponderat D. Fulgentius li. de Incar. & gratia c. 19. vbi ait, *Ita ne verò rerum ordo credi putariue permittitur, vt Deus qui eſt creator hominis valeat hominem facere, non mutare: & qui nullius eget adiutoris vt hominem faciat, operari tamen quod vult in hominis voluntate non poſſit, priuſquam in homine ipſum velle repererit? Hanc amentiam, & à fidelibus ſuis arceat, & ab infidelibus auferat Deus.*

Reſpondebis primò Deum poſſe quidem applicare voluntatem per motiones morales, & concurſum ſimultaneum, non tamen per præmotionem phyſicam.

Sed contrà: Nàm motio moralis, & concurſus ſimultaneus non ſaluat efficaciam diuinæ voluntatis nec dominium, quod habet ſuprà corda hominum, nec ipſi attribuunt aliquam prærogatiuam tanquàm authori voluntatis; ergò prætereà concedenda eſt aliqua intimior, & fortior motio ſcilicèt ipſa præmotio phyſica. Conſequentia patet,

tet, quid enim poteſt excogitari præter concurſum ſimultaneum, motionem moralem, & præmotionem phyſicam? Antecedens verò probatur: Nàm efficacia diuinæ voluntatis non ſaluatur per motionem de ſe inefficacem, & concurſum indifferentem; ſed motio moralis eſt de ſe inefficax: concurſus verò ſimultaneus eſt indifferens, ideſt, non magis inclinans ad agendum, quàm ad non agendum, expectat enim iuxtà aduerſarios voluntatis humanæ cooperationem; ergò nec motio moralis, nec concurſus ſimultaneus ſaluant diuinæ voluntatis efficaciam. Quod etiam non ſufficiant ad ſupremum dominium ſupra corda hominum, probatur: nàm ſupremum dominium non ſaluatur per motionem, & concurſum humanæ volantati ſubditum, ſed ſolùm per concurſum, qui ſibi ſubdat humanam voluntatem. Atqui motio moralis, ſecundùm veritatem, & concurſus ſimultaneus ſecundùm aduerſarios ſubduntur humanæ voluntati: ergò non ſaluant ſupremum dominium ſupra corda hominum. Probatur minor; Nàm concurſus ſimultaneus de ſe indifferens eſt, nec facit vt voluntas faciat, ſed potiùs hoc ab ea expectat. Motio verò moralis deſumit ſuam efficaciam à voluntate humana, ſupra quàm nihil poſſunt perſuaſiones, comminationes, blanditiæ, & aliæ motiones morales, niſi voluntas ſinat ſe ipſam moueri. Quod demùm ex illis nulla detur prerogatiua Deo vt authori voluntatis, probatur; in primis de-

con-

concurſu ſimultaneo, nàm cooperari alicui rei conuenit indifferentèr, & cauſæ, & non cauſę talis rei. Atqui concurſus ſimultaneus eſt cooperatio Dei cum voluntate; ergò per concurſum ſimultaneum nulla tribuitur prærogatiua Deo vt authori voluntatis. De motione etiam morali idem euidentiùs conſtat; ſiquidem, & Angelus quamuis non ſit author voluntatis, poteſt tamen eam moraliter mouere; immò ſæpè per noſtram malitiam motiones morales, quibus diabolus non mouet tentando, ſunt efficaciores, quam motiones morales, quibus Deus nos mouet, vt plurimum enim homines faciliùs credunt diabolo tentanti, quàm Deo bona ſuadenti, ergò ex illa motione nulla tribuitur prærogatiua Deo vt authori voluntatis.

Reſpondebis ſecundò, Deum poſſe quidem mouere volũtatem ad volendum, etiam phyſicè, & præuiè, vt volunt Thomiſtæ; ſed tunc voluntas noſtra non remaneret libera.

Sed contrà impugnatur hæc reſponſio, primò quidem vrgendo authoritates relatas. Nàm ſcriptura, D. Auguſtinus, & D. Thomas agnoſcunt etiam voluntatem liberam ſub illa motione efficaciſſima. Scriptura quidem, quia illi de quibus Deus dicebat, ſe facturum vt in ſuis præceptis ambularent, ſine dubio liberè in illis erant ambulaturi, alias enim nihil meruiſſent: Auguſtinus etiam ſiue dicat Deum malam voluntatem conuertere in bonam, ſiue corda hominũ inclinare, ſemper loquitur reſpectu operum

rum bonorum, & meritorum, opus autem nec bonum eſt, nec meritorium, niſi ſit liberum. Et tandem D. Thomas expreſsè in hoc reponit efficaciam diuinæ voluntatis ad mouendus homines, quod poſſit non ſolùm facere vt faciamus, ſed etiam vt liberè faciamus, ideſt, vt cum motione diuina quantumuis efficaci libertatem conſeruemus: ergò Deus mouendo nos phyſica illa applicatione, non lædit libertatem.

Secundò impugnatur, quia Deus eſt dominus, & author voluntatis, etiam redupli-catiuè vt libera eſt, id eſt ſine præiuditio libertatis; ergò poteſt eam actiuè applicare ad actum etiam vt liberum. Sed falluntur hac in parte aduerſari, quod concipiant Dei motionem ad modum cuiuſdam virtutis è diametro oppoſitæ voluntati, & contrà ipſam militantis; quam renuentem fortior vincat, liget, & vt placuerit etiam repugnantem trahat non ſecus, ac victor victum. Cum tamen illa ſit quædam efficaciſſima quidem, ſed blandiſſima vis omnibus cordis noſtri fibris ſeſe leniſſimè inſinuans, & à fine ad finem fortitèr quidem, ſed ſuauitèr attingens, vt ait Scriptura. Vndè applicat intellectum ad cogitandum, ac deliberandum, & voluntatem ad eligendum conformiter ad dictamen intellectus, in quo ratio libertatis conſiſtit: ſicque per nos ipſos liberrimè agentes exequitur quidquid ipſa deſtinauerit, vt non ſemel annotat D. Auguſtinus.

Addi poſſet pro confirmanda concluſione vul-

vulgatiſſima quidem, ſed efficaciſſima hac in parte ratio. Nàm Deus poteſt quidquid non implicat contradictionem: Atqui non implicat contradictionem, quod Deus actiuè præuièque applicet voluntatem ad liberè volendum; ergò id poteſt. Maior patet: Minor verò ex eo conſtat, quod non ſatis appareat hæc implicantia. Quod enim aduerſarii obiicere ſolent, actum voluntatis ſub illa motione fore liberum vt ſupponitur, & tamen non fore liberum, abundè ſoluetur articulo 6. & 7. interimque ex eo confutari poteſt, quod non ſit contra rationem cauſæ liberæ creatæ, vt inclinetur ad ſuum actuum ab authore totius libertatis, dependeatque à ſuo Creatore vt àb applicante, vt millies repetit D. Thomas: ergò liberè agit etiam ſub Motione, & applicatione Dei, proindeque actus eius remanet perfectè liber.

ARTICVLVS QVARTVS.

Vtrùm nedum de poſſibili, ſed etiam de facto Deus præmoueat creaturas ad omnes, & ſingulas actiones; ita vt ſine tali præmotione nulla cauſa ſecunda agat.

HIc cardo difficultatis vertitur; an ſcilicèt creaturæ ita Dei præmotione indigeant, vt ſine illa nunquam operentur.

Negant Molina, & eius aſſeclæ; ſententia verò affirmatiua eſt omnium, qui Molinam

præ-

præceſſere, ſi tamen paucos excipias, qui Durandum, & alias opiniones omninò improbabiles ſecuti ſunt; quam etiam aliam tenere potuerunt nondum propalata inter Catholicos Molinæ ſetentia; præcipuè cum Suarez dicat non poſſe explicari concordiam Diuinæ Prouidentiæ, cum libertate humana ſine Molinæ inuento, aut Thomiſtarum præmotione. Hanc ſententiam tenent Thomiſtæ omnes cum vtroque gratiæ Doctore DD. Auguſtino, & Thoma. Tenent primas Theologi, & Philoſophi, quorum catalogum texere longius eſſet, tenent præcipuæ Orbis Academiæ, Salinacenſis, Douamenſis, Duacenſis, &c. Tenent præcipui Religionum Ordines, & demum omnes, qui ſincerè profitentur ſe Diuum Thomam ſequi, phyſicam præmotionem vt Scholæ Thomiſticæ teſſeram agnoſcunt. Accedunt quoque primates Societatis, vt Salmeronius, Toletus, Bellarminus, Parerius, Azorius Coſmas, Alamannius, Henriquez, &c. quorum teſtimonia videri poſſunt apud R.P. Gonet. t. 2. diſput. 6 art. 2. §. 5. Immò nuper anno 1654. quidam claſſis Ieſuita in Vniuerſitate Viennenſi publicè defendit, *Iterum iterumque eſſe poſſibilem qualitatem, qua ex eſſentia ſua phyſica, & reali infallibilem conſenſum inducere; ſalua libertate*, vt refert Caramuel lib. 1. Theologiæ fundamentalis cap. 1. nota4. & plures, quos educatio implicuerat opinioni contrariæ, vbi D. Auguſtinum, & D. Thomam, eorumq; inuictiſſima, funda-

menta

menta paulò accuratiùs examinarunt, ſapientiores facti, illam eiurarunt, vt referunt Salmanticenſes. Secutus ergò ſaniorem, & maiorem partem.

Dico. Deus non ſolùm dedit, & conſeruat virtutes actiuas cauſarum ſecundarum, & ſimultaneè cum illis concurrit, ſed etiam eas ad agendum applicat, applicatione præuia, & phyſica, quæ rectè *præmotio*, ſeu *predeterminatio phyſica* nuncupatur.

Explicatur magis hæc concluſio, in quam tota difficultatis moles incumbit. Dicimus ergò Deum veluti primum, & vniuerſalem omnium motorem applicare phyſicè, & præuiè omnes cauſas ſecundas ad agendum, ita vt ſicuti in ratione primi entis influit continuò rebus omnibus ipſum *eſſe*, quod eſt vltima actualitas in linea entis, idque per influxum præuium, & phyſicum, vtpotè qui cauſat ipſam rerum exiſtentiam, ſicut probat Diuus Thomas 1. parte quæſtione 104. art 1. Ita quoque in ratione primæ cauſæ cæteris omnibus influit ipſum *agere*, quod eſt vltima actualitas in linea operandi, actiuè applicando virtutes operatiuas ad agendum iuxta cuiuſque naturam, & conditionem. Vndè D. Thomas Opuſc. 2. cap. 147. peregregiè, inquit, *Quod ſicut motus cordis, qui eſt anima in corpus, eſt vita corporis, ita motus, qui vniuerſum mouetùr à Deo eſt quaſi vita vniuerſi*, ideòque ob id dicitur Deus omnium Viuificator, Motor, Gubernator, & Rector. Hunc igitur influxum, hanc applicationem, quam

Deus reddit cauſas ſecundas in actu ſecundo agentes, qua virtutes actiuas transfert ab otio exercitium, qua omnibus vltimam actualitatem influit, vocamus *præmotionem*. Sic explicata concluſio.

In primis quantùm ad priores partes, ſcilicèt Deum dediſſe, & conſeruare omnes virtutes actiuas, eſt de fide, & ſuprà demonſtrata eſt cùm oſtendimus Deum eſſe primum principium omnium rerum. Quod etiam ſimultaneè concurrat cum cauſis ſecundis modo conceditur ab omnibus, & abundè probatum, ac declaratum fuit ſuprà art. 2.

Vltima verò, & præcipua pars, ſcilicèt Deum ipſas virtutes actiuas actiuè applicare per præmotionem, probanda nobis eſt omni argumentorum genere per decem Paragraphos. In quorum primò probabitur authoritate Scripturæ. In ſecundo ex Conciliis. In tertio ex Eccleſiæ precibus, & communi fidelium conſenſu. In quarto ex Patribus. In quinto ex antiquis Philoſophis. In ſexto ex Auguſtino. In ſeptimo ex D. Thoma. In octauo rationibus. In nono exemplis. In decimo inconuenientibus.

§. I.

Probatur præmotio authoritate Scripturæ.

INculcat ſæpè nobis Scriptura ſupremum dominium, efficaciſſimam poteſtatem, & infallibilem illam motionem, qua Deus omnia

omnia ſibi ſubiicit, etiam corda hominum, quæ immutat, & transfert ab vno affectu ad alium, & applicat prout placuerit, applicatione, inquam cui nihil reſiſtit. Vnde in lib. Heſter dicitur, *Dominus Rex Omnipotens, in cuius ditione cuncta ſunt poſita, ita vt non ſit, qui poſſit reſiſtere voluntati eius*. Sed hæc omnia nihil aliud ſonant niſi ipſiſſimam Thomiſtarum præmotionem; nàm concurſus ſimultaneus eſt de ſe indifferens, & magis expectat quam det applicationem agendi, iuxta aduerſarios. Motiones verò morales ſunt ex natura ſua inefficaces; ergò iuxtà Scripturam admittenda eſt phyſica præmotio. Loca omnia proſequi longiùs eſſet, hìc ſolùm quædam expendemus.

Illuſtris præcipuè locus eſt Iſaiæ 10. Vbi Deus aſſerit ſe mouiſſe cor Sennacherib Regis Aſſyriorum, veluti artifex ſuam ſecurim, & manus baculum mouet. Vndè vocat eum, *Virgam furoris ſui, & baculum*: eiuſque ſuperbiam inculpans ait, *Num quid gloriabitur ſecuris, contra eum, qui ſecat in ea, aut exaltabitur ſerra contra eum, à quo trahitur? quomodo ſi eleuetur virga contra eleuantem ſe, & exaltetur baculus qui vtiq; lignum eſt*. Qua expreſſione clariori potuiſſet Scriptura phyſicam præmotiónem nobis explicare, & dependentia creatarum cauſarum à Deo Creatore? Neque dici poteſt hic intelligi motionem moralem; nàm hæc reſponſio deſtruit textum. Si enim Deus mouit ſolùm moralitèr; ergò non ſicùt artifex ſecurim, ſed ſicut ſpes præde-

mo-

mouet militem, & miniſter Regem, conſiliator eum, cui dat conſilium.

Expreſſus eſt etiam locus Prou.41.vbi dicitur: *Sicut diuiſiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini eſt, quocumque voluerit inclinabit illud.* Vides dominium Dei ſupra corda regum hic luculentèr expreſſum per dominium, quod habet agricola ſupra aquas, quarum riuulos per agrum ſine violentia deriuat; eas vel coercendo, vel impellendo; prout placet; ita Deus habet in manu ſua corda hominum, quæ vel cohibere, vel inclinare poteſt, ſicut vult, abſque vlla reſiſtentia. Vndè meritò Auguſtin. de correp. & gra. cap. 14. inculcat, *Deum de ipſis hominum voluntatibus, quod vult facere.* Hoc dominio vſus eſt Deus, dum irati Regis Aſsuerit cor tranſtulit ab indignatione ad manſuetudinem, vt legitur in lib. Heſter cap.13. & notat ac ponderat Auguſtinus l.2. contra duas Epiſtolas Pelagianorum, cap.20. Vtitur etiàm quotidiè, dum non ſolùm ſuadet interiùs inſpirando, ſed etiam *immutat cor principium populi terræ*, vt dicitur Iob 12. cuius exemplum habetur in Saule, *Cui Deus immutauit cor aliud*, vt dicitur 1. Reg. cap. 10. Neque tantùm principium, ſed etiam omnium hominum, quorum corda applicat ad ſe, vt dicitur Ieremiæ 3. *Applicabo, & accedens ad me.* Vndè Ieremiæ 31. introducitur populus Dei dicens, conuerte me, & conuertar; quia tu Dominus Deus meus; vt indicetur motum cordis humani à Deo incipere.

Acce-

Accedit quoque celebris D. Pauli authoritas Roman. dicentis de bonis operibus: *Non eſt volentis, neque currentis, ſed miſerentis Dei*, qui, vt idem Apoſtolus dicit Philip. 2. *Operatur in nobis velle perficere*. Quæ verba intelligi non poſſunt de motione morali, cùm illa nihil operetur, ſed ſolùm ad operandum inuitet: immò totam efficaciam ſuam mutuetur à voluntate conſentiente; ergò ſi ſolùm Deus moueret nos motione morali, bonum opus non eſſet propriè Dei mouentis, ſed voluntatis conſentientis, & vocem Dei audientis. Neque etiam intelligi poſſunt de concurſu ſimultaneo, vt enim arguit D. Auguſtinus in Enchiridio, cap. 12 *Si ideo dictum eſt, Non eſt volentis homini ſed miſerentis Dei, quia voluntas hominis id ſola non implet*, (ideſt, quia fit ex concurſu ſimultaneo Dei, & hominis) *cur non è contrario rectè dicitur. Non eſt miſerentis Dei, ſed volentis hominis, quia id miſericordia Dei ſola non implet*? Vbi funditus euertit ſententiam aduerſariorum per ſolum concurſum ſimultaneum explicantium actiuam Dei motionem: & poſtea concludit, *Reſtat vt totum ſit Dei, qui voluntatem hominis preparat, & præparatam adiuuat:* ideſt, non ſolùm cooperatur voluntati agenti, ſed etiam applicat voluntatem ad agendum.

Mitto cætera loca, vt dum Scriptura dicit, *Deum operari omnia in omnibus*; ergò etiam operatur ipſum influxum, ac cooperationem creaturæ, idque præuiè; nàm, vt

infrà

infrà dicemus, per quod Deus operatur influxum creaturæ, debet priùs eſse, ſaltem natura, quàm influxus creaturæ. Non autem dicit, Deum, operari omnia *cum omnibus* ſed *in omnibus*; vt ſignificaret ipſa opera creaturæ non eſſe ab illa niſi per Deum applicata. Similitèr Chriſtus Ioann. 6. dicit nemo poteſt venire ad me, niſi Pater, quis miſit me, traxerit eum; traxerit, inquam, *indeclinabiliter*, & *inſeparabiliter*, ac *occultiſſima*, ſimul & *efficaciſſima virtute*, vt non ſemel inculcat D. Auguſtinus. Quæ verba ſancti Doctoris ſic accipienda ſunt, non quaſi Deus neceſſitet voluntatem, ſed quia virtus Dei habet in ſua manu omnes voluntatis motus, itaut non ſolùm eam applicet ad id, quod vult: ſed etiam omnes reſiſtendi motus ſuſpendat; ſicque facit non ſolùm vt creatura velit, ſed etiam vt ſine vlla reſiſtendi cogitatione velit cum ſumma libertate, & totius inclinationis ſuæ conſenſu. Hinc eſt quòd Chriſtus Matthæi 10. præcipit nihil à creaturis timendum eſſe, quia ne paſſer quidem cadit ſine Patre noſtro cœleſti: ideſt, ne minima quidem mutatio in rebus contingit, quam Deus non diſponat, veluti primus motor efficiat. Quæ omnia, & infinita alia euidentèr perſuadent. Deum eſſe primum motorem omnium motuum, qui cernuntur in creaturis tam liberis, quàm neceſſariis, non ſolùm per motiones illas inefficaces, & morales, quæ non modò non ſunt ineluctabiles, ſed etiàm vi plurimùm ſunt inutiles. Neque per concur-

ſum

ſum dumtaxat ſimultaneum, qui nihil ponit in cauſis ſecundis, neque facit vt agant, ſed ſolùm ipſis agentibus cooperatur, quique ſicuti motio moralis non dat, ſed expectat cooperationem creaturę ſed per illam applicationem, qua Deus diſponit de virtutibus omnium creaturarum eas mouendo, vel ſuſpendendo, prout placet.

ſ. II.

Probatur præmotio authoritate Concilij Tridentini.

PLures authoritates variorum Conciliorum referri ſolent pro præmotione, quas tamen omittere breuitas cogit, vt vnicam Concilij Tridentini accuratiùs expendamus. In ſacra ergò illa Synodo die 13. Ianuarij anno 1547. Seſſione 5. Can. 4. contra Lutherum, & Caluinum definitum eſt, *liberum arbitrium motum & excitatum à Deo cooperari diuinæ motioni, & poſſe diſſentire, ſi vellit*; ideſt, retinere ſub diuina motione poteſtatem ad oppoſitum. Contendo ibi traditam eſſe ipſiſſimam præmotionem Thomiſtarum, & ſimul declaratum eſſe illam non auferre libertatem, ſeu potentiam ad oppoſitum; quæ ſunt duo capita ſententiæ Thomiſticæ: nempè dari præmotionem phyſicam, & tamen illam relinquere potentiam ad oppoſitum, nec proinde præiudicare libertati. Sic igitur argumentor.

Concilium admiſit illam motionem, cui definit voluntatem humanam cooperari, & cum illa retinere potentiam ad diſcenſum. Atqui Concilium ibi definit voluntatem cooperari præmotioni phyſicæ, & cum illa retinere potentiam ad diſcenſum; ergò ibi Concilium admittit præmotionem phyſicam. Maior patet: Nàm quod non eſt non habet proprietatem; vnde motioni, quæ non datur, non poſſumus cooperari, nec dici cum illa retinere potentiam ad oppoſitum. Minor probatur: Concilium iſtà dicit loquendo de illa motione, cui Caluinus, & Lutherus dicebant nos non cooperari, & cum illa non retinere potentiam ad diſſentiendum: Atqui hæc eſt ipſa præmotio phyſica; ergò Concilium ibi loquitur de præmotione phyſica. Minor eſt aduerſariorum, qui Thomiſtis obijciunt eos docere Caluini, & Lutheri motionem, quamuis nunc adeò inepta recriminatione partiùs vti ſoleant. Maior verò probatur: Nàm Concilium ibi agit contra Caluinum, & Lutherum, quorum doctrinæ opponit contradictorium decretum; ergò debet loqui de eadem motione, de qua loquuntur Caluinus, & Lutherus, alias nihil directè, & contradictoriè decideret contra ipſos. Vndè veluti ſi Titius contenderet vineam ſibi iniuſtè vſurpatam à Sempronio, & Iudex definiret, domum eſſe reſtituendam, nihil directè ad litem faceret, quia lis non eſt de domo, ſed de vinea. Ità paritèr ſi hæreticus intendit creaturam non coope-

rari

rari præmotioni phyſicæ, ac cum illa non retinere potentiam ad diſſenſum, & Concilium definiat de alia motione, ſcilicet de morali, aut ſimultanea, profectò nihil definit contradictoriè, ſed adhuc definiendum reſtat, an motio illa, de qua loquitur hæreticus, auferat potentiam diſſentiendi.

Hic autem duo breuitèr obſeruanda ſunt, quæ adhuc maius robur afferent argumento. Primò ſapientiſſimos Concilij Patres optimè nouiſſe, quòd Caluinus admittebat motionem præuiam, & phyſicam, quam præterea dicebat tollere libertatem, & ita voluntatem abſorbere, vt nihil ipſi relinqueret determinandum; & tamen non raprehendunt Caluinum, quòd talem motionem poneret, ſed quòd illam doceret tollere libertatem, & nihil agendum relinqueret voluntati. Ergò ſupponunt PP. dari illam motionem, de quo loquendo condemnat characteres illos, quos illi Caluinus affingebat, ſcilicèt eam eſſe libertatis interfectricem, & nullum ſe determinandi locum relinquere voluntati.

Secundò notandum eſt, Patres illos, qui decretum iſtud formauerunt, præmotionem phyſicam in ſuis ſcriptis reliquiſſe. In primis enim Cornelius Muſſus Epiſcopus Ordinis Minorum, qui eiuſmodi decretum diſpoſuit, eam docuit lib. 2. de diuina Hiſtoria c. 10. cuius authoritas cùm ſit maximi momenti ad penetrandam Concilij mentem idcircò placet eius verba hic attexere:

Mouentur, inquit, *à Deo omnia tanquam à primo mouente, quod niſi moueat prius, neceſſe eſt, quod nihil omninò moueat in rerum natura*. Pro ea etiam referuntur Cardinalis Seripandus ex Ordine D. Auguſtini ſuper c. 8. Epiſt. ad Dom. Ioannes Antonius Delphinus è Caſali maiori Ordinis Minorum Epiſcopus lib. 4. de libero arbitr. Andreas Vega Ordinis Minorum quæſt. 11. de iuſtificatione, & lib. 6. ſupra Trident. c. 6. vbi vocat præmotionem, *ignotam diuinæ virtutis applicationem*, & *voluntatis noſtræ mirificam inflexionem*, & *inclinationem*: Citatur etiam Salmeronius ex primis ſanctiſſimi Patriarchæ Ignatij Socijs, diſput. 19. in Epiſtol. ad Rom. vbi etiam vtitur nomine, *firma, atque inuincibilis prædeterminationis*. Idque vt mittam quamplures alios, tum præcipuè omnes Ordinis noſtri Patres, qui numeroſiſſimi Concilio Tridentino interfuerunt, recenſenturque viginti très inter Prælatos, nouemdecim inter Theologos, præter eos qui à Principibus, præcipuè à Summo Pontifice miſſi ſunt, qui omnes Thomiſticæ doctrinæ principiis imbuti, non aliam aut in ſacro Concilio, aut in libris à ſe conſcriptis docere potuerunt, & quod maius eſt, illi iidem magna ex parte fuere; quos deinceps exorta Molina opinio adeò vehemẽter commouit.

Vrgentius adhuc argumentum ad euincendam Concilii Tridentini mentem pro præmotione phyſica deſumitur ex Cathe-

chiſ-

chiſmo eiuſdem Concilii: Nàm illa motio eſt de mente Concilii Tridentini, quam tradidit in ſuo Cathechiſmo. Sed Concilium Tridentinum ipſiſſimam præmotionem phyſicam tradidit in ſuo Catechiſmo; ergò eſt de mente Concilii. Maior eſt certa: nàm in Catechiſmo Concilii doctrina eius continetur. Minor probatur, adducendo locum Catechiſmi Tridentini, in quo 1. part. de 1. Symboli articulo num. 22. ſic habetur *Non ſolùm Deus vniuerſa, quę ſunt, prouidentia ſua tuetur, atque adminiſtrat, verum etiam quę mouentur, aut aliquid agunt, intima virtute ad motum, atque actionem ita impellit vt quamuis cauſarum ſecundarum efficientiam non impediat, præueniat tamen, cùm eius occultiſſima vis ad ſingula pertingat. Et quemadmodum Sapiens teſtatur.* Attingit à fine vſque ad finem fortitèr, & diſponit omnia ſuauitèr. *Quare ab Apoſtolo dictum eſt, cùm apud Athenienſes annuntiaret Deum, quem ignorantes colebant;* Non longè eſt ab vnoquoque noſtrum in ipſo enim viuimus, mouemur, & ſumus. Potuiſſetne Thomiſta luculentiùs exprimere, & clarioribus coloribus depingere præmotionem phyſicam? Planè cæcum aut proteruum eſſe oportet, qui non videat ipſiſſimam, quam tuemur ſententiam ibi apertè fuiſſe traditam.

Ad hunc locum triplex eſt ſolutio Aduerſariorum. 1. dicebat Catechiſmum iſtum nō eſſe magnæ authoritatis, eo quòd ſit compoſitus à Patrib. Ord. Prædic. ſcilicèt à Leo-

nardo Marinis Archiep. Lancianenſi, Ægidio Foſcario Epiſc Mutinenſi, Franciſco Forerio Concilii Tridentini Secretario, & approbatus à Pio V. eiuſdem Ordinis.

Sed hæc ſolutio meritò damnata proſcriptaque fuit, quam idcircò Summus Pontifex veluti Sancti. Sed iniurioſam iuſſit expungi ex præfatione Delirii Ieſuitæ ad lib. diſquiſit. Magic. Deinde aduertere debuerant aduerſarii non ſolùm à Pio V. ſed etiam à Gregorio XV. inſigni Societat. benefactore approbatum fuiſſe hunc Catechiſmum, & ab vniuerſa Eccleſia recipi tanquàm genuinum Concilii Trident. fœtum, & interpretem. Vndè relicta illa ſolutione, vtporè quæ pœnam magis, quàm longiorem impugnationem meretur.

Reſpondent ſecundò: ex eo loco ſolùm inferri præmotionem eſſe doctrinam Catholicam, non tamen articulum Fidei. Modeſta quidem, & veriſſima reſpondeo; libentèr enim admittimus præmotionem non eſſe articulum Fidei, alias eam negantes eſsent hæretici, quod abſit. Satis eſt quòd Eccleſia in celeberrimo illo Catechiſmo doctrinam fidelibus proponens, Thomiſticam præmotionem tanquàm Catholicam ſententiam, & ad explicandam Dei Omnipotentiam omninò idoneam expenderit; Vbi obitèr nota eorum inſcitiam, & malam fidem, qui dicunt præmotionem eſſe Aluaris, & Baneſii, duorum Ordinis noſtri Doctorum, qui poſt Concilium Tridentinum ſcripſerunt, inuentum; quibus

adhuc non modò ineptiores, ſed maligniores longè ſunt, qui apud ignaros muſſitant præmotionem phyſicam eſſe à Concilio Tridentino damnatam, & parum diuerſam à ſententia hæreticorum. Planè dedecet viros ne dicam Catholicos, ſed bonæ fidei veſtigium retinentes, tam infulſis vti calumniis.

Reſpondent tertiò aliqui, qui amant luci meridianæ tenebras offundere, Catechiſmum loqui de motione morali. Sed hæc ſolutio ne quidem apparentiam probabilitatis habet, & facile refutatur ex ipſo textu. Loquitur enim Catechiſmus de motione communi omnibus agentibus:ſed motio moralis, vt de ſe patet, non eſt communis omnibus agentibus, ſola enim agentia libera propriè ſunt capacia motionis moralis; ergò non loquitur de illa. Deindè motio moralis non pertinet ad attributum omnipotentiæ, cum homo, & Angelus poſſint mouere moralitèr hominis voluntatem: Concilium autem ibi intendit oſtendere vim, & efficaciam diuinæ Omnipotentiæ, vt patet ex articulo Symboli, occaſione cuius hæc dicit; ergò non loquitur de motione morali. Demum motio moralis nec occulta eſt, nec actiuæ virtutis nomine propriè poteſt explicari, ergò de illa non loquitur. Adde prætereà quod Catechiſmus loquitur de illa motione, de qua loquebatur Apoſtolus Act. 17. dicens, *In eo* [ſcilicèt Deo] *viuimus, mouemur, & ſumus*: Sed nemo dicit hunc locum Apoſtoli intelligendum eſſe de motione

morali: ergò neque etiam de illa loquitur Catechiſmus Concil.

§. III.

Probatur præmotio ex Eccleſiæ partibus, & communi fidelium conſenſu.

THeologi fuſiùs hoc argumentum proſequuntur agendo de efficacia diuinorum decretorum; poteſt tamen adaptari etiam præmotioni phyſicæ ſub hac forma. Datur illa motio, quam Eccleſia petit à Deo: Atqui Eccleſia non petit à Deo concurſum ſimultaneum, aut ſolùm motionem moralem, ſed etiam phyſicam, & præuiam, quæ ſcilicèt actiuè, & efficacitèr immutet voluntatem humanam; ergò datur illa motio præuia, phyſica, & efficax. Probatur minor, & in primis quod Eccleſia non petat in ſuis præcibus concurſum ſimultaneum, de ſe patet: quia talis concurſus ſine miraculo de eſſe non poteſt, ſed omnibus etiam non orantibus præſtò eſt. Vndè ſicut nemo petit à Deo; ne cœlum cadat, aut vt Sol luceat, & ignis comburat, quia hæc ſine miraculo aliter eſse non poſsunt, ita quoque nemo petit concurſum ſimultaneum, qui ſine miraculo deeſse nòn poteſt. Quòd verò Eccleſia non petat etiam ſolas motiones morales quæ conſiſtunt in propoſitione motiuorum excitantium, ſed etiam motionem phyſicam, & præuiam, intrinſecè, & actiuè immutantem corda noſtra,

pro-

probatur: Nàm Eccleſia petit, vt Deus rebelles noſtras ad ſe compellat ire voluntates; vt infideles ex nolentibus credere volentes faciat. Vt applicet cor noſtrum bonis operibus, vt det nobis bonam voluntatem; vt conuertat, pertrahat nos ad ſe; vt auferat cor lapideum, & det nobis cor carneum, ſeu docilè: vt immutet voluntates noſtras, eaſque inclinet ad bonum, &c. Sed hæc omnia fieri nequeunt à motione morali, quæ nec immutat corda, nec bonam voluntatem ſubminiſtrat, nec transfert nos à malo in bonum, nec facit nos ex nolentibus volentes, &c. ſed solùm ſuadet, inuitat, & allicit: ergò præter iſtum motionem moralem Eccleſia petit alium fortiorem, & victricem humanæ obſtinationis, qua Deus quamuis pertinaces ſuauitèr quidem, ſed tamen fortiter, & ineluctabilitèr nos trahit, & applicat ad ſe, corda noſtra immutando, & faciendo, vt ea nobis placeant, quæ antea diſplicebant; & vt liberimæ velimus, quæ antea pertinaciter recuſabamus.

Confirmatur primò ex promiſſionibus diuinis. Sæpè enim Deus promittit amicis ſuis futura opera hominum, verbi gratia promiſit Abrahæ conuerſionem gentium: vt vt autem arguit D. Auguſtinus. Deus promittit, ea quæ ipſe facturus eſt; abſurdũ enim eſt dicere, Deum promittere, & homines Dei promiſſa adimplere; ergò Deus ipſe facit ipſam conuerſionem hominum, non ſolùm quia perſuadet, vt conuertantur, [hoc enim non eſt propriè facere, ſed ad faciendũ

inuitare,) ſed quia interius corda hominum immutat, ea inclinando per phyſicam præmotionem à malo in bonum.

Confirmatur ſecundò ex ipſo conſenſu fidelium, qui dum aliquid boni egere, totum illud Deo veluti primò authori cor noſtrum applicanti attribuunt, Immò ſuam cooperationem fatentur eſſe munus diuinæ Bonitatis: ergò ne falſa ſit pia iſta confeſſio, fatendum eſt Deum non modo ſuaſorem eſſe bonorum operum inquantū mouet moralitèr, nec ſolùm cooperatorem inquantùm ſimultanee concurrit: ſed etiam authorem, inquantùm actiuè mouet interius, & applicat corda noſtra. Vndè ipſi aduerſarii ſententiam illam, quam in diſputationibus adeò acriter impugnant, reipſa quotidiè ad aras piè ſincereque profitentur.

§. IV.

Probatur præmotio ex Patribus.

NOmine *Præmotionis*, vt iam dictum eſt; intelligimus motionem omnium cauſarum, vt ita dicam, viuificatricem veluti vitalem impulſum, quo Deus cauſis ſecundis vltimam agendi actualitatem influit, eaſque efficaciſſimè applicat. Hanc motionem docuerunt Patres, dum ſæpius aſſerunt cauſas ſecundas non agere niſi motas, & applicatas à Deo rerum omnium motore, ac prædeterminatore: ſic enim cum vocat Dionyſius c. de diuin. nominibus, dum volun-

voluntatem Dei aſſerit *eſſe rerum omnium prædeterminatiuam*, & proindè noſtrarum quoque voluntatum vnde eodem capite, de Deo, inquit, *Principium vnum eſt, ex quo eſt ipſum eſſe, & omnis virtus, omnis habitus omnis actus, & omnis motus:* & ſæpè repetit *Deum omnia*, quæ agunt *mouere*. Diu. Ambroſius lib. de dignitate hominis cap. 2. *Deus*, inquit, *vnus eſt omnia viuificans mouens, & gubernans; ſicut anima in corpore vbique tota viget, viuificans illud, mouens, & gubernans*: Vbi explicat modum, quo Deus creaturas mouet exemplo animæ: quã imitatus D. Thom. 1. 2. quæſt. 18. art. 8. ad 2. ait *ſicut Deus mouet mundum, ita & anima corpus*: Certum eſt autem animam etiam phyſicè, & præuiè membra mouere. Et D. Baſilius conſtitutionum cap. 1. *Deus* inquit, *naturæ Dominus eſt, & alitèr quam ille promiſit, res cadere non poteſt, omnium enim potens eſt, & arbitratu ſuo cuncta commutat*; Vndè Epiphanius vocat Deum, *totum mouentem, & efficientem*. Gregorius etiam in Mor. ait, *quæ creatæ ſunt intantum mouentur inquantum occulto Dei inſtinctu diſponuntur*, vbi loquitur de inſtinctu communi omnibus creaturis, qui ſine dubio non eſt moralis, ſed phyſicus. Et Bernardus libro de Grat. & libero arbitrio, *Deus* inquit, *voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati*: Verbi duas motiones non modo diſtinguit, ſed etiam elegantèr aptèq; exprimit, vnam moralem, qua Deus explicat, & proponit nobis quid ſit agendum, & aliam

phyſicam, qua Deus nos applicat ad agendum. Plura alia referri poſſent; ſed ex his ſatis conſtat Patres agnouiſſe occultam illam Dei motionem qua Deus omnia applicat ad agendum, non moralitèr, ſed phyſicè, non ſuadendo ſolùm, ſed etiam actiuè inclinando. Nihil autem aliud intelligunt Thomiſtæ nomine præmotionis, ſeu prędeterminationis, immò ſancti Patres ſępè vſurpant ipſum vocabulum, nàm Προορίσολίς Gręcè, quo ſępè cum D. Paulo vtuntur, nihil aliud latinè ſignificat quam *prædeterminationem*. Vndè in aureo illo libello de Imitatione Chriſti. Deus vocatur *Promotor actionum*; promotor inquàm, efficaciſſimus, *cui non eſt aliquid quod velit, aut poſſit reſiſtere*, vt dicit Boetius 3. de Conſolat.

§. V.

Probatur præmotio authoritate Philoſophorum.

Tria ſunt veterum Philoſophorum axiomata, *cauſas ſecundas non agere niſi motas, & applicatas à cauſa prima in cuius virtute agunt, & quæ coniungit omnia agentia ſuis effectibus; immò ad quam cateræ cauſæ comparantur vt inſtrumenta ad artificem; &c.* Sed hęc axiomata ſunt ipſiſſima Thomiſtarum doctrina circa pręmotionem. Ergò Philoſophi antiqui docuerunt pręmotionem.

Reſpondent primò quidam ex aduerſarii

hæc

hæc omnia intelligenda eſſe metaphoricè, & impropriè, ita vt Deus dicatur mouere, applicare, & impellere cauſas ſecundas, non quod in eis aliquid intrinſecum ponat, quo applicentur ad agendum, ſed quia ſimul cum illis agentibus concurrit.

Sed adeò frigida reſponſio ex eò facilè confutatur, quòd non explicet, ſed penitùs deſtruat veritatem horum axiomatum. Si enim Deus ſolùm adiuuat cauſas ſecundas, inquantùm cum illis extriſecè cooperatur ad producendum eundem effectum, ſicut equus cooperatur equo ad trahendum currum, non verò inquantùm ipſas intrinſecè applicat, & immutat, ergò falſa ſunt illa philoſophorum axiomata: Deum mouere, & applicare cauſas ſecundas ad agendum. Rogo enim, qua loquendi proprietate dici potuit, *Deum mouere cauſam ſecundam ad agendum*, ſi nullam in illa motionem producit, eam applicare, ſi ſolùm ipſius cooperationem expectans, ei agenti cooperatur? Deindè ſaltem ex hac reſponſione habetur antiquos philoſophos propriè, & ſine metaphora explicatos in hac parte conſentire Thomiſtis. Vndè reiecta iſta reſponſione.

Reſpondent ſecundò alii, & ſanè longè conformius ad ſua principia, hęc omnia axiomata falſa eſſe nec Deum actiuè mouere, aut applicare cauſas ſecundas, quia in illis nullam motionem imprimit, qua impellantur ad agendum; ſed ſolùm cum illis ſimultaneè concurrit, aſſociando ſuam

vir-

virtutem virtuti creaturæ, vt ex hac ſocietate vnus producatur effectus, qui ſit partim Dei, partim craturæ.

Cæterùm hæc Reſponſio non ſolùm toti derogat antiquitati, cum primates Philoſophi hæc axiomata ſæpiſſimè referant tanquàm inter eos receptiſſima, ſed etiam D. Auguſtino, & Patribus D. Thomæ, immò aliis qui hæc axiomata ſæpiſſimè vſurpant agendo de prouidentia Dei, & de dignitate primi motoris, quam Deus obtinet ſupra vniuerſam creaturam.

Preter has communes authoritates expreſſus eſt Ariſt. 8. Phyſic. cap. 5. vbi ſic habet, *primum mouens mouet vltimum, ſed vltimum non mouet primum*. Ergò agnoſcit Ariſtoteles cauſas ſecundas moueri à prima, vt agant. Vndè Deus apud eum dicitur primus Motor, eo quod omnia moueat.

Si autem reſpondeas, cauſam ſecundam moueri quidem à prima non tamen motione præuia.

Contra eſt, nàm ipſe Ariſtoteles 4. Met. c. 23. dicit *motionem mouentis eſſe priorem motione mobilis ratione, & cauſalitate*: Ergò etiam motio primi motoris, qua mouentur omnia ad agendum eſt præuia motio. Vndè 3. Metaph. cap. 3. vocat Deum *motorem immobilem non ſolùm ſeruatorem, ſed etiam parentem omnium, quæ fiunt in Mundo, quæ in omni voluntate, & natura operatur, quique rerum omnium meritò dici poſſit vita*: quam expreſſionem ſecutus Diuus Thom. in compendio Theologiæ cap. 147. elegantèr

appel-

appellat Dei prouidentiam, *cor mundi*, eò quod ab illa motus omnes creaturarum tanquàm à primo fonte profluant. Vnde in libro de cauſis dicitur, *quod cauſæ ſecundæ non agunt niſi in virtute primæ*. Plato vt illud luculentiùs exprimat vocat creaturas *Inſtrumenta Dei*, Deumque dicit eſſe *animam mundi*, quòd ita accipiendum non eſt, quaſi Deus ſubſtantialitèr informet mundum, ſicut anima corpus, ſed quia omnia mouet, viuificat, applicat, ſicuti anima viuificat, & applicat membra ſui corporis. Vndè Homerus dicit, *talem eſſe hominum voluntatem, qualem eam in die, Iupiter inducebat*, qui ſi per Iouem intellexit corpora cœleſtia, vt quidam interpretantur, ſine dubio errauit; nam corpus cœleſte non dominatur voluntati humanæ: ſi verò intellexit primam cauſam, quæ apud antiquos vocabulo *Iouis* intelligi conſueuerat, ſine dubio veriſſimè locutus eſt.

§. VI.

Probatur præmotio authoritate Auguſtini.

SEntentia D. Auguſtini circa materiam de auxiliis Eccleſiæ doctrina eſt, vt conſtat ex Conciliis Mileuitano, Carthaginenſi, Arauſicano, & ex pluribus ſummis Pontificibus Innocentio, Zoſimo, Bonifacio, Hormiſda, Clemente VII. & Paulo V. Vndè cum quæſtio præmotionis ſit validè affinis quæſtioni de auxiliis, maximi quoque ponderis

deris eſt in illa authoritas D. Auguſtini. Neque m nùs authoritas huius ſancti Patris pro nobis expreſſa eſt, quam magna: liceret enim non quædam loca, ſed libros integros afferre, de Gratia Chriſti, de Prædeſtinatione, de Correptione, & Gratia, & alios eiuſmodi in quibus aſſerit: Deum ita mouere voluntates hominum, vt ſine præmotione phyſica explicari nullo modo poſſit. Vndè Molina ingenuè agnoſcit D. Auguſtinum ſibi non ſatis fauere, ſed alium explicandi modum à ſuo alienum tenuiſſe, quamuis eius aſſeclæ eum vt poſſunt explicare conentur.

Probatur ergò præmotio phyſica authoritate D. Auguſt. Ille admittit præmotionem phyſicam, qui docet motionem de ſe efficacem, ineluctabilem, inſuperabilem, cuius efficacia fundatur in omnipotentia Dei, & dominio, quod habet ſuprà noſtram voluntatem, per quàm Deus agit in cordibus noſtris quidquid ipſe voluerit, & illa inclinat ad agendum, transfertque ab vno affectu ad alium. Sed Auguſtinus talem motionem perpetuò docet. Ergò admittit præmotionem phyſicam. Maior patet: tùm quia Thomiſtæ nihil aliud attribuunt motioni: tùm quia concurſus ſimultaneus non facit, vt faciamus, nec mouet, & applicat ad agendùm, ſicut abundè ſupra oſtendimus motio verò moralis non eſt ineluctabilis, ſed ſæpè inutilis, cuius efficacitas non petitur ex dominio, & omnipotentia Dei, ſed ex conſenſu creaturæ. Minor verò patet legen-

ti

ti Auguſtinum, & probatur adducendo quędam eius loca, nàm de Grat. & libero arbitrio cap.20. *Deus* inquit, *dominatur voluntati hominum*, ex quo principio capite ſequenti infert, *agit omnipotens Deus in cordibus humanis motum voluntatis ipſorum, & operatur ad inclinandas eorum voluntates*. Et de Correptione, & Gratia c.14. *Deus de voluntatibus hominum quod vult cum vult facit; habet enim cordium inclinandorum omnipotentiſſimam poteſtatem*. Vndè libro de correptione, & gratia c. 12. exclamat, *ſubuentum eſſe humanæ infirmitati, vt tam inſuperabiliter, & inclinabiliter traheretur*. Et de gratia, & libero arbitrio cap. 17. *Deus* inquit, *facit, vt faciamus, præbendo vires efficaciſſimas voluntati*. Hæc, & ſimilia millies repetit, quæ niſi ſint ipſiſſima præmotio, neſcio quibus verbis luculentius exprimi poſſit.

Confirmatur tùm ex loco D. Auguſtini ab Hilario relato in ſententia 58. vbi ſic ait, *Diuina voluntas eſt ſuprema cauſa omnium corporalium, ſpiritualiumq; motionum nihil enim fit viſibiliter, quod non de indiuiſibili, & intelligibili ſummi imperatoris aula vel iubeatur* [pro bonis) *vel permittatur* (pro malis] Tùm quia ipſe Pelagius non negabat concurſum ſimultaneum, quem videtur intellexiſſe per *adiutorium poſſibilitatis*, nec motiones morales, vt excitationes, illuſtrationes, inſtructiones, &c. vt euidenter conſtat ex D. Auguſtino libro de Gratia Chriſti, & tamen ipſum, impugnabat Augusti-

guſtinus: ergò præter concurſum ſimultaneum, & motionem moralem exigebat Diu. Auguſtinus aliam motionem, quæ non daret tantum poſſe, nec ad agendum dumtaxat moraliter excitaret, ſed voluntatem interius applicaret actioni: Tùm demùm quia omnia argumenta, quæ aduerſarij ſolent obijcere Thomiſtis, Auguſtinus ſibi proponit, & ſoluit, vt quod tolleretur libertas, quòd Deus eſſet author mali, quòd præcepta eſſent impoſſibilia, &c. Ergò Auguſtinus idem tenuit, quod docent Thomiſtæ, idem refutauit, quod in aduerſarijs refutant Thomiſtæ.

§. VII.

Probatur præmotio ex D. Thoma.

PRæmotionem eſſe de mente D. Thomæ fatentur ipſi aduerſarii, inter quos referunt primò Molina in concordia diſput. 26. referuntur etiam Conimbricenſes 2. Phyſ. cap. 7. quæſt. 13. art. 1. refertur, libellus de ratione ſtudiorum compoſitus à Patribus Societatis de delectu opinionum; libellus, inquam, ille; non qui circumfertur poſteriorum editionum, in quibus hoc egregium teſtimonium ſuppreſſum eſt, ſed primæ editionis Romanæ, anni 1586. de quo vide R. P. Gonet. 1. 2. diſput. 6. art. 2. §. v. Immò ipſe Suarez agnoſcit D. Thomam eam docuiſſe quæſtione 3. de potentia art. 7. ſed, inquit, poſtea ſe retractauit, dum in

Summa 1. p. q. 105. art. 5. non dicit *Deum applicare creaturas ad agendum*, ſicuti dixerat in quæſt. de potentia, *quaſi applicare*. Mira ſanè ſubtilitas, quæ tantum negotium ex vna vocula diſſyllaba perpendit: ſi tamen aduertiſſet calcem articuli, repetiſſet D. Thomam abſolutè dixiſſe *Deum mouere cauſas ſecundas applicando earum virtutes*, Vndè euaneſcit fictitia illa retractatio, manetque ſemper D. Thomam conſtantiſſime docuiſſe Deum effectiuè, & præuiè cauſas ſecundas ad agendum applicare. Loca omnia referre longiùs eſſet plura videri poſſunt apud P. Gonet 1. 2. diſput. 6. artic. 2. p. 1. 2. 3. & 4. nos ſolùm quædam hic expendemus.

Probatur ergò breuitèr præmotio ex Diu. Thoma. Deum creaturas phyſicè præmouere nihil aliud eſt, quàm eas ad agendum applicare, motione præuia effectiua, ideſt, quæ conſiſtat non in ſola repræſentatione obiecti ſicut moralis, ſed in impulſu actiuo, & quæ infallibiliter conſequatur effectum. Atqui D. Thomas talem motionem, & applicationem perpetuò docet; ergò docet præmotionem. Maior patet: probatur minor referendo loca D. Thomæ: Nam 1. part. quæſt. 105. art. 5. docet Deum dediſſe creaturis virtutem agendi, & eam conſeruare, & præterea eam ad agendum applicare; idque per motionem intrinſecam, & effectiuam, nàm 1. part. quæſt. 106. artic. 2. expreſsè diſtinguit duplicem motionem, vnam per modum ſuadentis, ſeu moralem, aliam

per

per modum agentis interius immutantis, ſeu phyſicam: & poſteà ſubdit, quod ſolùs Deus mouet voluntatem hoc ſecundo modo. Et 1. 2. quæſt. 109. art. 1. & ſequentibus ſic ait; *Nulla natura quantumcumque ponatur perfecta, poteſt procedere in ſuum actum, niſi moueatur à Deo*; quod idem repetit ſupra cap. 9. ad Rom. infinitiſque in locis, & quæſt. 22. de veritate art. 8. & 9. dicit quod *Deus transfert voluntatem ab vno actu ad alium tam interius immutando, & in illam per modum agentis directè agendo*: idque motione aliqua infallibili; vt enim dicit qu. 6. de malo art. 2. *Deus mouet immutabiliter voluntatem propter efficaciam ſuæ voluntatis*. Vndè ait 1. 2. quæſt. 10. art. 4 *Si Deus moueat voluntatem noſtram ad aliquid, impoſſibile eſt, vt ad illud non moueatur*. Et demùm expreſſiſſimè 3. de potentia a. 7. tradit Deum imprimere motionem omnibus cauſis agentibus ipſas applicantem ad proprios effectus; qui locus etiam adeò apertus eſt, vt euaſionem Suarez non repererit, vt ſuprà diximus. Hanc autem motionem eſse præuiam clarè docet, & probat 3. contra Gent. cap. 149. quia *motio mouentis præcedit motionem mobilis ratione, & cauſalitate*. Vndè cum Deus ſit motor mouens omnes cauſas ſecundas ad agendum, manifeſtè patet motionem diuinam, qua creaturas applicat, præcedere cooperationem creaturarum. Adde prætereà quòd omnes rationes, quibus probare ſolemus præmotionem phyſicam, deſumuntur ex D. Thoma: omnes obiectiones,

nes, quas proponere ſolent aduerſarii, ſibi proponit Diu. Thomas; ſolutione quas illis dare conſueuerunt Thomiſtæ, dat ipſe Diu. Thomas, vt patebit ex infrà dicendis.

Ex his omnibus patet, D. Thomam perpetuò, & clarè docuiſse Deum mouere omnes cauſas tùm liberas tùm neceſsaria motione præuia, phyſica, ſeu vt ipſe loquitur, *effectiua*, & infallibili: ſine qua nulla natura quamuis completa poteſt operari. Dicere autem eum loqui de motione morali, non modo falſum, ſed neque veriſimile eſt. Nam motio moralis non eſt communis omnibus cauſis, nec effectiua, nec infallibilis, nec abſolutè neceſsaria. Immò D. Thom. expreſsè diſtinguit duplicem hanc motionem moralem, & phyſicam, ſeu, vt ipſe loquitur, *per modum ſuadentis, & per modum agentis:* dicique Deum mouere creaturas immò ipſam voluntatem, hac vltima motione. Quòd etiam non loquatur de concurſu ſimultaneo, ex eo conſtat, quod talis concurſus nec eſt infallibilis, nec præuius, nec intrinſecus ipſi cauſæ agenti, nec eam mouet, nec eam applicat, ſed ſolum ipſi cooperanti cooperatur. Immò Opuſc. 1. cap. 23. expreſsè reiicit modum communem explicandi aduerſariorum, dicens; *Duplicitèr aliquid dicitur cooperari alteri, vno modo quia operatur ad eundem effectum, ſed per aliam virtutem ſicut miniſter domino, & inſtrumentum artifici, à quo mouetur, alio modo in quantum operatur eadem operationem cum ipſo, ſicut diceretur de duobus portan-*

tantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus nauim, quod vnum alteri cooperatur. Secundum primum modum creatura poteſt dici cooperari Creatori ſecundo autem modo Creaturæ Creatori non cooperatur.

Porrò quod dici poſſet, Diuum Thomam nullibi vſurpaſſe nomen præmotionis, & prædeterminationis, abundè ſoluetur ſoluendo obiectiones.

§. VIII.

Probatur præmotio rationibus.

IVſtiſſima cauſa æquis ſemper rationibus abbundat: quæ autem iuſtior cauſa eſſe poteſt, quàm quæ dominium Dei, & dependentiam cauſarum ſecundarum à prima defendit? Vndè nec nobis in hac parte plures, & efficaces rationes deeſſe poſſunt, ex quibus faciliores ſolùm hic breuitèr referemus: quarum præcipuæ ex Diuo Thoma depromptæ ſunt.

Probatur ergò primò; Nam cauſæ ſecundæ non agunt niſi actiuè motæ, & applicatæ à Deo, ergò Deus actiuè ſeu phyſicè præmouet cauſas ſecundas. Antecedens eſt axioma philoſophicum, quod Patres vſurpant, quod Diu. Thomas millies repetit, vt Aduerſarii negare non poſſunt: niſi fortè quis carpere vellet particulam *actiuè*: ſed præterquam quod ſatis liquet ex authoritatibus ſuprà relatis eam exprimi à Diu. Tho-

Thoma, patet ſatis ex dictis motionem illam, qua Deus ſingula mouet, non eſſe ſolùm moralem, ſed phyſicam, & effectricem. Vndè dicitur *primus motor*, eo quod omnibus motum inſpiret, & omnia moueat; in quo ſenſu dixit Apoſtolus, *In ipſo viuimus, mouemur, & ſumus*, vt iudicaret Deum omnia mouere, omnia viuificare. Conſequentia verò probatur; Nàm motio mouentis eſt prior motione mobilis natura, & cauſalitate; ergò motio diuina eſt præuia motio, ſeu premotio & proindè ſi Deus mouet, præmouet. Probatur antecedens tùm authoritate D. Thomæ, & Ariſtotelis, apud quos tanquàm indubitatum axioma vſurpatur: vt videre eſt locis ſuprà relatis. Tùm quia omnis cauſa præcedit ſuum effectum: ſed motio Dei eſt cauſa cur creaturæ operentur, & influant: ergò motio diuina eſt prior operatione, & influxu creaturæ; Tùm demùm quia motus eſt prior ſuo termino: ſed creaturæ mouentur à Deo, vt agant, & cooperantur; ergò motio diuina eſt prior ipſa cooperatione creaturæ. Maior patet: Minor etiam conſtat, nàm, vt inquit Auguſtinus, *Deus mouet vt agamus, non verò vt nihil agamus*. Ergò terminus motionis diuinæ eſt ipſa cooperatio creaturæ.

Hæc ratio tota innitur duplici D. Thomæ principio, ſcilicèt *Deum mouere, & applicare creaturas ad agendum, & motionem mouentis precedere prioritate naturæ motionem mobilis*. Primum principium habet D. Thomas infinitis in locis, & præcipuè 1. 2.

q. 109. art. 1. Secundum verò principium habet 3. contra Gent. c. 149.

Probatur ſecundo: Nàm cauſa ſecunda non agit niſi in virtute primæ; ergò priùs debet recipere virtutem à prima, quam agat. Antecedens eſt certum; nam virtus diuina eſt fons, à quo dimanat omnis virtus agendi, omnis motus, & omnis actio, vt dicit Dionyſius 5. de diuinis nomin. Conſequentia verò probatur: nàm prius eſt habere virtutem agendi, quam agere. Si autem dicas, creaturam recepiſſe virtutem agendi, quando primò producta eſt. Contrà impugnatur: licèt enim per creationem, creatura recipiat ipſam virtutem agendi in actu primo, non tamen recipit ipſam virtutem agendi in actu ſecundo, ſeu actiuitatem vltimam agendi, qua conſtituatur actu profundens actionem, reddaturque dependens à Deo in ratione agentis, ſicut per creationem dependet in ratione potentis agere; ergò debet præter virtutem, quam recipit à Deo in prima productione, recipere complementum ſeu applicationem illius virtutis: ſicut ſerra, quando fabricatur recipit quidem ipſam virtutem rodendi in actu primo, ſed tamen præterea, vt de facto corrodat, debet recipere motionem applicatiuam ab artifice. Hæc ratio deſumitur ex D. Thoma 3. de potentia art. 7. ad 7. vbi etiam expreſſiſſimè docet motionem, qua Deus applicat creaturas ad agendum, eſſe diuerſam à virtute, quam illis in prima ſui productione contulit. En eius verba: *Virtus naturalis, quæ eſt rebus natura-*

turalibus in ſua inſtitutione collata, ineſt eis vt quadam forma habens eſſe ratum, & fixum in natura; ſed id quod facit Deus illis vt actualiter operantur, habet quoddam eſſe incompletum, eo modo, quo colores ſunt in aere, & virtus artis in inſtrumento artificis.

Probatur tertiò. Quod coniungit, & applicat cauſam ſecundam ad ſuum effectum, præmouet illam; ſed Deus coniungit, & applicat omnes cauſas ſecundas ad agendum: ergò illas præmouet. Probatur maior: Nàm præmotio nihil aliud eſt, quam applicatio, coniungens cauſas ſecundas ad ſuos effectus: & præterea concurſus ſimultaneus non coniungit cauſam ſecundam cùm effectu: quia nihil ponit in cauſa ſecunda, quo eſt non operante fiat operans. Minor verò ex axioma, quod D. Thomas refert ex lib. de cauſis. 1. p. q. 36. art. 3.

Probatur quartò. Inſtrumentum non attingit effectum cauſæ principalis, niſi priùs ab illa moueatur: ſed creaturæ dum agunt, attingunt effectum proprium Deo: ergò debent moueri ab ipſo, priùs quam agant. Maior probata eſt ſuprà agendo de inſtrumentis: & præterea ſuaderi poteſt ex eo, quod inſtrumentum non agit, niſi ſubordinatum cauſæ principali, quæ vtitur inſtrumento: vſus autem fit per applicationem ad agendum; ergò cauſa principalis, vt ſibi ſubordinet inſtrumentum, & vtatur ipſo, debet illud applicare. Minor verò probatur: Nàm ratio entis eſt effectus pro-

prius Dei; ſed omnis creatura dum agit, attingit rationem entis; ergò attingit effectum proprium Dei. Minor certa eſt: Nàm ratio entis eſt traſcendentaliter imbibita in omni effectu. Maior verò declaratur: Nàm cauſæ vniuerſaliſſimæ debet correſpondere effectus vniuerſaliſſimus, effectus autem vniuerſaliſſimus eſt ratio entis, vtpotè quæ reperitur in omnibus rebus; ergò ratio entis eſt effectus proprius cauſæ vniuerſaliſſimæ ſcilicèt Dei. Hæc ratio èſt D. Thomæ quæſtione 3. de potentia art. 3. vbi eam egregiè expendit.

Probatur quintò. Deus cauſat ipſam cooperationem cauſæ ſecundæ: ſed non poteſt illam cauſare per concurſum ſimultaneum; ergò præter concurſum ſimultaneum debet admitti alia motio cauſatiua cooperationis creaturæ, ac proindè præuia ad illam; nàm omnis cauſa præcedit ſuum effectum. Maior adeò certa eſt, vt D. Thom. dixerit, hæreticum eſſe dicere, aliquid poſitiuum in mundo eſſe, quod non cauſetur à Deo; ergò ipſa cooperatio creaturę cauſatur à Deo. Minor verò probatur. Nàm virtus cauſans aliquid debet eſſe prior ſuo cauſato; ſed cõcurſus ſimultaneus non eſt prior cooperatione creaturæ; ergò non poteſt illam cauſare. Adde præterea, quòd concurſus ſimultaneus nihil ponit in cauſa ſecunda etiam fatentibus Aduerſarijs; ergò non poteſt cauſare influxũ, & cooperationem cauſæ ſecundæ; ſed ſolùm cum illa effectum producere. Hanc rationem indicat D. Thom. in 2. diſt. 37. q. 3. a. 2.

Pro-

Probatur ſextò. Quod eſt indifferens ad vtrumlibet, non agit niſi priùs determinetur ab alio; ſed vt plurimùm cauſæ ſecundæ, præcipuè voluntas humana, ſunt indifferentes ad vtrumlibet: ergò non agunt niſi priùs determinentur ab aliquo, ſcilicet à cauſa prima, quæ ſola poteſt determinare voluntatem. Minor patet ipſa experientia, qua ſentimus nos eſſe indifferentes ad vtrumlibet, v. g. ad agendum, & non agendum ad, odio habendum, & ad amandum. Maior verò certa eſt, quia ab eo, quod eſt indifferens, non exit determinatus effectus, ſiquidem nemo dat quod non habet. Hæc ratio eſt D. Thomæ 1. p. q. 19. art. 3. ad 5. & 2. phyſic. lect. 8.

Reſpondebis 1. Cauſam ſecundam ſe determinare per ſuam actionem.

Sed contrà; Nam actio non exit niſi à cauſa determinata, vt dicit D. Thom. 1. phyſ. lect. 8. Ergò prius eſt cauſam determinari, quàm quod ab illa egrediatur determinata actio.

Reſpondebis 2. Cauſam liberam determinari ab obiectis vt homo indifferens ad amandum determinatur ad amorem per beneficium, quod ab alio recipit.

Sed contrà: Nàm illa determinatio obiectiua eſt ſolùm aliquid extrinſecum reſpectu voluntatis, & poſito etiam obiecto voluntas remanet indifferens, ergò præter illam determinationem requiritur alia effectiua, & intrinſeca.

Reſpondebis 3. hanc determinationem fieri à concurſu ſimultaneo.

Sed contrà eſt, tùm quia concurſus ſimultaneus eſt indifferens, vt dicunt Aduerſarii, & expectat cooperationem, & determinationem creaturæ; ergò illam cauſare non poteſt, tùm quia determinatio eſt prior natura ipſa cooperatione creaturæ; ergò non poteſt cauſari à concurſu ſimultaneo, qui non eſt prior cooperatione creaturæ.

Probatur ſeptimò. Vt enim dicit Diuus Thomas 1. periherm. lect. 4. voluntas diuina intelligẽda eſt tamquam cauſa profundens totum ens, & omnes eius differentias: ſed applicatio creaturæ, per quam coniungitur ad ſuum actum, eſt aliquod ens: ergò talis applicatio debet cauſari à Deo, ac proindè Deus applicat cauſas ſecundas ad ſuos actus.

Probatur octauò. Ille qui reſpicit finem vltimum Vniuerſi, debet omnia præmouere, & applicare ad ſuas operationes, & non ſolùm cum illis concurrere: ſed Deus reſpicit finem vltimum totius Vniuerſi; ergò debet omnes creaturas præmouere, & applicare ad ſuos actus. Minor certa eſt, nec eam negare poſſunt Aduerſarii. Maior verò declaratur, nàm ille, qui reſpicit finem vltimum totius Vniuerſi, debet omnia dirigere ad illum finem, quod explicat D. Thomas exemplo ducis, qui applicat, & dirigit omnes millites ad victoriam conſequendam, quæ eſt finis totius exercitus. Sed non poteſt dirigere niſi applicando, & præmouendo, ergò debet præmouere, &

appli-

applicare. Probatur minor: Nàm concurſus ſimultaneus non dirigit actionem creaturæ, ſed ſolùm ipſi cooperatur, motio verò moralis non dirigit niſi moralitèr, inefficaciter, ergò præter illam debet dari motio præuia, & effectiua.

Probatur nonò. Nàm datur motio, per quam Deus infallibilitèr omnia diſponat, & quæ ſit executio Diuinæ Prouidentiæ; ſed ſola præmotio phyſica poteſt id præſtare; ergò datur. Maior certa eſt Diuina enim Prouidentia in ſui diſpoſitione non fallitur, & ſemper finem ſuum attingit, vt Eccleſia canit, & ſæpè probat Diu. Thomas: ergò neceſſe eſt dari aliquam motionem infallibilem, quæ ſit executio talis Prouidentiæ. Minor verò probatur; nàm concurſus ſimultaneus; cùm ſit de ſe indifferentèr paratus omnibus, non regit, nec mouet creaturas infallibilitèr, ſed expectat indifferenter earum cooperationem: Motio verò moralis præter quam quod non eſt omnibus creaturis communis, illas quas mouet, non applicat infallibilitèr, ſed plerumquè inutilitèr excitat; ergò ſola præmotio phyſica eſt executiua Diuinæ Prouidentiæ. Ideòque Prouidentia dicitur infallibilis, eò, quòd regat creaturas per motionem infallibilem. Hæc ratio efficaciſſima eſt, & præclariſſima, qua vtitur Diu. Thomas 1. part. quæſt. 103. art. 8. vbi ſic argumentatur; *Omnis inclinatio ſiue naturalis, ſiue voluntaria nihil aliud eſt, quam impreſſio à primo mouente: ſicut inclinatio ſagittæ ad*

ſignum determinatum nihil aliud eſt, quam impreſſio à ſagittante. Ex quo concludit, quod Dei gubernationi nihil reſiſtit, *Eo quod omnia quæ aguntur, vel naturaliter vel voluntariè, quaſi propria ſpontè perueniunt in id ad quod diuinitus ordinantur*.

Probatur decimò. Ex dominio Dei ſuper omnem creaturam: Nàm de ratione dominii, eſt applicare res ſibi ſubditas ad ſuas operationes, moralitèr quidem, ſi ſolùm habeat dominium morale: phyſicè verò, ſi habeat dominium phyſicum: ſed Deus eſt ſupremus dominus, non ſolùm moralitèr, ſed etiam phyſicè omnium creaturarum, ita vt impoſſibile ſit creaturam in qualibet, actione non ſeruire tanto domino. Ergò debet Deus applicare omnes creaturas ad agendum. Minor eſt certa: Maior verò probatur: nàm actuale dominium conſiſtit in vſu rei, vſus autem conſiſtit in applicatione rei ad operationem; ergò ſupremi domini eſt omnia applicare ad ſuas operationes. Hac ratione vtitur Auguſtinus, dum toties inculcat Deum mouere voluntates hominum propter dominium, quod habet ſuper illas, & omnia.

Probatur vndecimò ex ſubordinatione cauſarum ſecundarum ad primam. Siquidem quando ſunt plura agentia ſubordinata, agens inferius non agit niſi prius moueatur, & applicetur à primo; ſed omnes creaturæ ſunt naturalitèr ſubordinatæ Deo, ergò non agunt niſi priùs moueantur, & applicentur à Deo. Minor certa eſt, ideò enim dici-

dicitur Deus prima cauſa; quia cæteras ſibi ſubordinat. Maior verò patet: Nam ſubordinatio cauſarum in eo conſiſtit, vt cauſa inferior agat ſub prima, ſicut miniſter agit ſub domino, ideſt ex applicatione ipſius domini. Hæc ratio eſt D. Thomæ 1. parte quæſt. 105. art. 5. quàm præterea inculcat 13. contra Gentes cap. 147. vbi ait: *Sub Deo qui eſt primus intelligens & volens, ordinantur omnes intellectus, & voluntates, ſicut inſtrumenta ſub principali agente*: & 1. parte quæſt. 2. art. 3. *Secunda mouentia*, inquit, *non mouent, niſi per hoc, quod ſunt mota à primo mouente, ſicut, baculus non mouet, niſi per hoc, quod eſt motus à manu*.

Probatur tandem vltimò ratione omninò efficaci: Impoſſibile eſt vt creatura agat, niſi priùs conſtituatur in ratione principii in actu ſecundo operatiui: Atqui non conſtituitur in ratione principii in actu ſecundo operatiui per ſolùm concurſum ſimultaneum, ſed per præmotionem phyſicam: ergò creatura vt agat, indiget præmotione phyſica. Hoc argumentum vt omni ex parte conuincat, probandum eſt quantùm ad vtramque præmiſſam. Vndè.

Probatur maior: quòd ſcilicèt creatura priuſquam agat, debet conſtitui in ratione principii in actu ſecundo operatiui. Siquidem quod non eſt de ſe actiuum niſi habitualiter, & in actu primò, nunquam aget, niſi conſtituatur in ratione principii actualis, in actu ſecundò operatiuis; ſed omnes facultates, creaturarum non ſunt actiuæ

niſi in actu primo, & habitualitèr; ergò vt agant, debent priùs conſtitui in ratione principij in actu ſecundò operatiui, ſeù, vt loquuntur alii, debent reduci ab actu primo ad actum ſecundum agendi. Maior certa eſt; Nàm operatio non-egreditur à cauſa quamdiù eſt ſolùm in actu primò, & habitualitèr operatiua: ſic enim intelligitur ſatis completa, & actuàlis ad profundendum actum, ſed magis in potentia otioſa. Minor verò, quòd ſcilicèt virtutes creaturarum de ſe non ſint actiuę niſi habitualitèr, & in actu primò, multiplicitèr probatur: Primò quia nulla creatura identificat ſibi ſuam vltimam actualitatem, ſed id, per quod cauſa fit actu ſecundò operans, eſt vltima actualitas ordinis operatiui; ergò nulla virtus creata poteſt id ſibi identificare, & proindè virtus creata non eſt ipſa actualitas operandi, ſed ſolùm habitualis potentia operatiua. Secundò, operari ſequitur ab eſſe, ipſique proportionatur; ſed nulla creatura eſt ſua exiſtentia, ergò etiam nulla creatura eſt ſuum operari in actu ſecundo, ſed neceſsariò in illa diſtingui debet actus primus operandi, ab actu ſecundo. Tertiò virtus creata ſemper habet aliquid potentialitatis admixtum: ergò quantum eſt de ſe non eſt vltimò conſtituta in ratione principii operatiui, ſed vt actu agat, eget aliqua ſuperaddita actualitate excludentem talem potentialitatem. Quartò, idem ſuadetur inductione. Sic enim videmus nobiliſſi-

liſſimas facultates operatiuas, ſcilicèt intellectum, & voluntatem, non eſſe niſi habitualitèr, & in actu primo operatiuas; vndè ſæpiſſimè ceſſant ab omni operatione. Ergò idem dicendum eſt de alijs minus nobilibus potentiis, eas ſcilicèt de ſe non eſſe niſi in actu primo operatiuas, ideòque indigere reduci per aliquid ad actum ſecundùm.

Minor verò eiuſdem principalis argumenti, quòd ſcilicèt per concurſum ſimultaneum creatura non poſſit conſtitui in ratione principii actualitèr operantis, variè probatur. Primò quia id, quod non recipitur in cauſa ſecunda, non poteſt eam conſtituere in ratione principii in actu ſecundo operantis, cùm enim nihil effluere poſſit ad extra ex virtute actiua, quamdiu, deeſt illi vltima actiuitas, ad quam ſtatim ſequitur actio neceſſe eſt vt hęc vltima actiuitas ſit aliquid intrinſecum in virtute actiua receptum; ſed concurſus ſimultaneus non recipitur in cauſa ſecunda, vt fatentur Aduerſarij, ergò non poteſt illam conſtituere in ratione principii in actu ſecundo operantis. Secundò, concurſus ſimultaneus eſt de indifferens, & expectat cooperationem creaturæ; ergò non reddit illam in actu ſecando operantem. Tertiò, id per quod creatura conſtituitur in ratione principii actu operantis, eſt aliquid præuium ad cooperationem creaturæ; agens enim debet eſſe vltimò completum, & actuatum in ordine principii actiui, priùs quàm agat: ſed concurſus ſimultaneus non eſt

aliquid præuium ad cooperationem creaturæ, ergò non conſtituit eam in ratione principii actu operantis. Quartò demùm, concurſus ſimultaneus ſemper de ſe præſto eſt, & tamen creatura non ſemper operatur in actu ſecundo: ergò non conſtituitur operans in actu ſecundo per concurſum ſimultaneum.

Vnicum effugium excogitari poteſt, dicendo ſcilicèt creaturam conſtitui in ratione principii actu operantis per ſuam propriam actionem, & non per aliquid ad eam præuium.

Sed contra eſt: nàm priùs eſt cauſam ſecundam eſſe conſtitutam in ratione principii vltimò actiui, ſeu habentis vltimam actiuitatem, & excludentis omnem potentialitatem lineæ actiuæ quàm quòd ab illa egrediatur actio; ergò non poteſt conſtitui in actu ſecundo operatiua per ſuam actionem: Conſequentia patet. Probatur antecedens: cùm enim intantùm aliquid agat, inquantùm eſt in actu, actio ſequitur virtutem actiuam, ideòque quamdiù iſta manet in actu primo, & habitu agendi, illa quoque remanet in ſtatu meræ poſſibilitatis: ergò vt actio extrahatur de poſſibilitate, & ponatur ſub exiſtentia, neceſſe eſt virtutem actiuam transferri priùs de otio, & ſtatu illo potentiali ad ſtatum actualiorem. Vndè ob eam cauſam videmus quod intellectus, qui eſt cognoſcitiuus tantùm habitualitèr, nihil intelligit niſi applicetur à voluntate.

Hæc ratio profundiſſima eſt, quam variis

rius in locis inculcat D. Thomas. Si enim ſemel concedatur facultates actiuas creaturarum eſſe ſolùm habitualitèr, & in actu primo operatiuas, manifeſtè ſequitur eas indigere aliqua motione Dei præuenientè, applicante, & illas transferente ab illo ſtatu habituali ad actum ſecundum operandi, ſeu inſpirante vltimum vigorem agendi, vt ſic vltima actualitas, & eſſendi, & operandi debeatur Deo. Nihil autem aliud intelligimus per præmotionem niſi applicationem, qua virtus creata reducitur ab actu primò ad actum ſecundum operandi. Quòd verò facultates actiuæ creaturarum ſint ſolùm actiuæ habitualitèr, præter rationes ſupra relatas, egregiè explicat Marſilius Ficinus ex doctrina Platonis, & Dionyſij hoc exemplo. Sic enim videmus, quòd Sol, qui eſt veluti principium totius viſibilitatis, corporibus dedit colores, qui ſunt quædam lucis participationes. Attamen colores iſti non ſunt viſibiles niſi in actu primo, ideòque vt videatur indigent prænio ſolis illuſtrantis afflatu, quo roburentur, compleantur, fiantque viſibiles in actu ſecundo. Eodem modo primus ille actus, qui dicitur *Deus*, facultatem agendi largitus eſt omnibus creaturis: ſed tamen illa facultas actiua, cùm in creaturis ſit permixta potentialitate, debilis eſt, & ad operationes in actu ſecundo ponendas inſufficient, niſi Deus, eam per ſuum influxum viuificet, compleat, roboret, applicet, & ab actu primo reducat ad actum ſecundum operandi.

§. IX.

Probatur præmotio exemplis.

NOn deſunt plura, & aptiſſima exempla, quibus explicari, & confirmari poſſit præmotio phyſica, quæque non ſemel variis in locis vſurpat Diu. Thomas. Generalitèr enim videmus in cauſis ſubordinatis, inferiorem non agere, niſi motam, & applicatam à ſuperiore, vt etiam notat D. Thomas variis in locis vt 3. part. quæſt. 19 artic. 1. Ideòque 3. contra Gentes capit. 147. prçclarè ait, *Diuinæ Prouidentiæ lex eſt, vt vnumquodque immediatè à proxima ſibi cauſa moueatur*. Sic quia corpus, omnia eius membra ſubordinantur animæ, non agunt niſi ex motione, & applicatione animæ. Quia cæteræ potentiæ ſubordinantur voluntati tanquàm ſuæ Reginæ, non operantur niſi quatenùs mouentur ab illa. Quia membra ſubordinantur cordi, nullus in eis motus fit, niſi priùs ab illo vitalem influxum recipiant; quo intercepto, vel penitùs ceſſante, vt in deliquio, & morte; cæterà membra torpent. Sic quia ſublunaria ſubordinantur cœlis, non agunt, niſi piùs viuifico ſiderum influxu excitentur, vt patet in plantis, quarum virtus langueſcente per hyemem ſiderum calore manet otioſa.

Idem patet in artificialibus. Sic enim prima horologii rota cæteris omnibus mo-

tum

tum influit: & in politicis propter ſubordinationem miles non agit, niſi politicè applicetur à ſuo duce, & dux à Tribuno, Tribunus ab exercitus Imperatore, Imperator à Lege: Et Iudices inferiores nihil validè decernuntur niſi inquantùm mittuntur, & applicantur à Rege.

Certum eſt autem creaturas magis dependere à Deo, quàm corpus ab anima, potentias à voluntate, membra à corde, ſublunaria à cœleſtibus, &c. Ergò etiam à fortiori creaturæ debent priùs applicari, & moueri à Deo. Vndè mirum eſt aduerſarios id denegare Deo reſpectu cauſarum ſecundarum, quod vni cauſæ ſecundæ competere videmus reſpectu alterius, cum tamen magis dependeant cauſæ creatæ à Deo, quam quælibet cauſa ſecunda ab altera.

§. X.

Probatur vltimò præmotio inconuenientibus.

PRimum inconueniens, quod ex negatione præmotionis ſequitur, eſt, Deum non fore cauſam primam totius entis. Vt enim arguit D. Thomas in 2. diſt. 37. quæſt. 2. art. 2. *Non poteſt vitari, quin voluntas humana ſit primum agens ſi eius actio non reducatur in aliquod priùs agens.* Sed per concurſum ſimultaneum actio creaturæ reducitur ſolùm in Deum ſimultaneè agentem;

tem; ergò ex illa ſententia ſequitur Deum non eſſe primum agens.

Secundò ſequitur, influxum Dei ſubiici creaturæ, illamque eſſe priorem Deo in cauſando: dicunt enim aduerſarii influxum Dei ſemper eſſe paratum, vt illo vtatur creatura, vel non vtatur prout libuerit; ac proindè creaturam potiorem, & priorem faciunt in agendo, nàm prior eſt, qui vtitur, quam ille quo vtitur.

Tertiò ſequitur, Deum non eſſe dominum ſuæ creaturæ, ſaltem liberæ; docent enim aduerſarii Deum offerre ſuum concurſum indifferentem voluntati, & per ſcientiam mediam, vt vocant explorare quomodo voluntas ſit vſura tali concurſu, totamq; Prouidentiæ œconomiam, & certitudinem committunt huic exploratrici ſcientiæ, ſæpiùs vſurpantes illud effatum, *Nihil Prouidentia decernit, niſi Praſcientia explorauerit.* Ergò Deus in eorum ſententia eſt potiùs explorator noſtrarum actionum, quàm dominus noſtrarum voluntatum.

Quarto ſequitur, aliquid fore impoſſibili Deo, nempè efficere, vt homo velit in illis circumſtantijs, & eum illis motionibus moralibus, in quibus Deus præuidet eum ex ipſo non eſſe acturum; dicunt enim aduerſarii diuinum influxum expectare cooperationem creaturæ; ergò per illum Deus non poteſt efficere, vt creatura conſentiat, ſed potiùs id à creatura expectat.

Quintò ſequitur, Creaturam aliquid habere, quod non acceperit à Deo; vſus enim con-

concurſus ſimultanei non datur ab ipſo concurſu ſimultaneo; ergò niſi admittatur præterea concurſus applicatiuus, creatura ex ſe ipſa, & non à Deo habebit ſalem, quòd vtatur concurſu ſimultaneo, verbi gratia pono caſum, in quo Deus eundem concurſum ſimultaneum offerat Petro, & Ioanni, & Ioannes illo vtatur, non verò Petrus; poterit gloriari Ioannes ſuprà Petrum ſe conſenſiſſe diuino concurſui; quod tamen eſt contra Apoſtolum dicentem, non eſſe gloriandum ex eo, quod benè agamus, quia nihil habemus, quod non acceperimus. Hoc argumentum ſicuti, & plura alia inconuenientia proſequi ſolent Theologi agendo de voluntate, & ſcientia Dei.

Fateamur ergò tot teſtibus, & rationibus conuicti Deum omnes creaturas ad ſingulas actiones applicare, ita vt nihil in Mundo fiat, niſi ex applicatione, & præuia Dei motione, illamque Doctrinam eſſe omnium ſæculorum traductione propagatam, in Scripturis fundatam, in Conciliis approbatam, à Patribus inculcatam, à Philoſophis probatam, ab Auguſtino, egregiè propugnatam, à D. Thoma illuſtratam; rationibus confirmatam ac demonſtratam, exemplis demùm, & omnium argumentorum genere perſuaſam. Vndè Deus non ob aliud primi motoris nomen obtinuit, quàm quod, quæ agunt priùs ab eo moueantur, & applicentur ad agendum.

AR-

ARTICVLVS QVINTVS.

Vtrùm & quomodo Deus præmoueat ad actum peccati.

IN peccato duo diligentèr diſtinguenda ſunt, *actio* ſcilicèt, & *malitia*, ſeu, *effectus*, & *defectus*. Peccatum enim eſt morale monſtrum. Vndè ſicut in monſtro duo ſunt, ſcilicèt entitas, & deformitas, ita in peccato inuenitur entitas actionis, & deformitas malitiæ. Certum eſt Deum non cauſare malitiam peccati, quamuis oppoſitum docuerit Caluinus, propter quàm doctrinam eius libri etiam à Lutheranis fuerunt publicè combuſti: vt enim dicit Fulgentius, *Deus non eſt author illius, cuius eſt vltor*. Aliqui tamen ex aduerſariis referuntur dicentes malitiam peccati eſſe à Deo ſimultaneo, quamuis non crediderim homines Catholicos ita ſentire poſſe; nam intolerabilis eſt hæc ſententia; Deus enim nec author, nec ſocius eſſe poteſt peccati. Cæterùm quantùm ad entitatem, ſeu actionem, quæ reperitur in ipſo peccato.

Dico, Deus cauſat actionem peccati, phyſicè præmouendo ad illam, non vt mala eſt, ſed præcisè vt actio eſt. Ita D. Thomas 1. 2. q. 79. art. 2. & aliis in locis. D. Auguſtinus lib. de Gratia, libero arbitrio, cap. 2. Vbi loquendo de Semei, dicit, *Deus voluntatem eius malam in hoc peccatum inclinauit*. Quod intelligendum eſt, non quantùm

tùm ad malitiam, ſed quantùm ad ſubſtantiam actus, ſeu, vt dici ſolet, non quantùm ad formale, ſed quantùm ad materiale peccati; ſicuti, & alia eiuſdem ſancti Doctoris loca, in quibus dicitur Deus mouere ad actiones malas.

Probatur primò Concluſio argumentis omnibus, quibus ſuprà generalitèr oſtendimus Deum mouere, & applicare creaturas ad omnes earum actiones: ſed in peccato reperitur actio: ergò Deus mouet ad illam.

Secundò. Quodlibet ens deriuatur à primò ente, vt à prima cauſa: ſed actio peccati eſt aliquod ens; ergò deriuatur à primò ente, vt à prima cauſa.

Tertiò: Quia omnis motus cauſatur à primò motore: ſed Deus eſt primus motor omnium ſpiritualium, & corporalium creaturarum; ergò cauſat omnes illarum motus, ac proindè etiam actionem peccati. Hæc duę rationes ſunt D. Thomæ 1.2.q.79. art.2.

Quęres, cur Deus, qui nos ita in ſua poteſtate habet, vt nihil agamus niſi moti ab ipſo nos moueat ad actiones malas, & non ſemper ad bonas, pręcipuè cum ipſe adeò bonus ſit, & bonorum amicus?

Reſpondeo, certiſſimum eſſe, quòd Deus abſolutè poſſet impedire omnia mala, & facere vt homines ſemper bona agerent, neque id negari poteſt ſalua. Dei omnipotentia. Vndè iſta difficultas omnibus ſoluenda eſt, & non ſolùm Thomiſtis. Sapientià tamen diuina non debet impedire omnia mala, ſed plura permittere, quia, vt diſcur-

ſcurrit D. Thomas 1. part. quæſt. 22. art. 2. ad 2. Deus eſt prouiſor vniuerſalis omnium rerum; de ratione autem prouiſoris vniuerſalis eſt, vt permittat quoſdam defectus, ne impediatur bonum Vniuerſi; ſi enim omnia mala impedirentur, multa bona deeſſet Vniuerſo; non enim eſſet vita leonis niſi eſſet occiſio animalium, nec patientia Martyrum, niſi eſſet perſecutio Tyrannorum. Permittit ergò Deus mala in mundo propter Vniuerſi pulcritudinem, vt ordinationes ſæculorum tanquàm pulcherrimum carmen quibuſdam antithetis honeſtet, vt inquit D. Auguſtinus 11. de Ciuit. Dei capit. 18. Nàm vniuerſi pulchritudo conſurgit ex ordinata bonorum, & malorum commixtione, ſicut ſilentii interpoſitio dulciorem efficit cantilenam, vt ait D. Thomas 3. contra Gent. cap. 73. & vmbræ ipſæ tabellas exornant, ſine quibus omnis pictura quantumuis luci diſſimis coloribus expreſſa eſſet imperfecta. Deus tamen cum ſit optimus, etiam ex iſtis malis, quæ permittit, maiora bona ſemper elicit; vndè dicit Auguſtinus in Enchir. cap. 11. *Deus non ſineret malum aliquod eſſe in ſuis operibus, niſi vſque adeò eſſet omnipotens, & bonus vt benefaceret etiam de malo.* Addi prætereà potest, quod diuinæ Sapientiæ lex exigit, vt Deus vnumquodque moueat iuxta ipſius conditionem, ſicut perpetuo inculcat D. Thomas ex Dionyſio. Cum igitur ſint aliquæ creaturæ peccabiles, & defectibiles, debet illas ita mouere, vt in actione,

ad

ad quam mouet, ſæpè malitiam permittat, quamuis eam nunquam attingat.

Quomodo autem fiat, vt motio diuina etiam ad iſtas malas actiones non vt malæ ſunt, ſed vt actiones ſunt ſe extendat egregiè explicat D. Thomas quæſt. 3. de malo artic. 3 & 1. 2. quæſt. 79. quia motus primi motoris non recipitur vniformitèr in omnibus mobilibus, ſed in vnoquoque iuxta illius conditionem. Cum ergò aliquid eſt in diſpoſitione debita ad recipiendam motionem primi motoris, ſequitur actio perfecta iuxta intentionem primi mouentis: ſed ſi non ſit in diſpoſitione debita ad recipiendam talem motionem, ſequitur actio imperfecta: Et tunc id, quod eſt de defectu non reducitur in primum mouens, quia tales defectus non eſt in actione, niſi inquantùm agens ſecundùm deficit à primò mouente: ſicut quidquid eſt de motu in tibia claudicante, procedit ab anima mouente tibiam, quidquid verò eſt de defectu, eſt à tibia curua, ſecundùm quod deficit ab opportunitate mobilitatis. Sic ergò dicendum, quòd cum Deus ſit primùm principium omnium motionum, ſi voluntas fuerit in diſpoſitione debita ad recipiendam motionem Dei, ſemper ſequetur actio bona, vt patet in Beatis: ſi verò voluntas fuerit in praua diſpoſitione, ſequetur actio mala, vt patet in damnatis, qui ſemper peccant, ſi verò voluntas fuerit in diſpoſitione variabili, & defectibili, ſequentur modo bonæ, modo malæ actiones; ita tamen vt ſemper quidquid eſt de bono, redu-

reducatur in Deum, quidquid verò admiſcetur de malo, reducatur in voluntatem creatam. Hæc ex D. Thoma colligimus locis ſupra citatis, quæ videri poſſunt in ſuo fonte. Obiectiones, quæ militare poſſunt contra hunc articulum, ſoluentur ſimul cum aliis articulo ſequenti.

ARTICVLVS SEXTVS.

Soluuntur obiectiones aduerſariorum.

EX quadruplici capite arguunt aduerſarii. Primò, ex authoritate. Secundò, ex cauſalitate peccati. Tertiò, ex inutilitate præmotionis. Quartò ex læſione libertatis. Cæterùm argumenta à priori, veluti ſunt, quæ deſumuntur ex conditione cauſę ſecundæ, ex dominio Dei, &c. nulla prorſus extant apud aduerſarios.

Obiicies ergò ex primò capite. Ariſtoteles, dicit, quod agens agendo non mutatur, ſed ſi præmoueretur phyſicè, mutaretur: ergò phyſicè non præmouetur.

Reſpondeo Ariſtot. ſolùm velle, quòd agens non mutatur per ſuam actionem: quod tamen mutetur per impulſum primi agentis: expreſsè dicit, cum ait, *mouentia ſecunda non mouere niſi mota à primo*. Vndè in forma diſtinguo: Agens non mutatur agendo concedo, ad agendum nego.

Quantùm ad authoritates D. Thomæ, quas par-

partim truncatas, partim nihil ad propoſitum facientes, partim ſiniſtro ſenſu explicatas accumulant aduerſarii, cunctas referre prolixius eſſet. Vndè pro reſolutione omnium aſſignabimus quatuor generales regulas ex ipſo D.Thoma depromptas: [quis enim melius explicet D.Tho. quam ipſe D.Thoma?) quibus explicari facilè poſſint omnes hæ authoritate.

Harum prima eſt quoties D. Thomas, aut alii Patres dicunt, Deum non prędeterminare actiones noſtras, id intelligitur de prędeterminatione, quę eſt per modum naturæ, ſeù per impoſitionem neceſſitatis, qualis eſt determinatio ignis ad comburendum, & auis ad tali modo nidificandum; non verò de prædeterminatione, quæ eſt per modum liberi, ideſt, per modum applicationis ad exercitium actus liberi. Hæc Regula expreſsè traditur à D.Thoma 1. par. qu. 23. art. 1. ad 1. vbi explicando illud Damaſceni, Deus non prædeterminat ea, quæ ſunt in nobis; dicit Diuum Damaſcenum ſumere prędeterminationem pro impoſitione neceſſitatis, ex quo infert, per illa verba non excludit prædeſtinationem, nec proinde premotionem, quæ eſt Diuinæ prouidentiæ, ac prædeſtinationis executrix.

Secunda Regula eſt: Quando D.Thomas aut alius author alicuius authoritatis in his materiis dicit, voluntatem mouere ſeipſam, ſe determinare, eſſe dominam ſui actus, eligere hoc potius, quàm illud, eſſe poſitam in manu conſilii ſui, &c. hoc intel-

intelligendum eſt in proprio ordine; ſeu per modum agentis proximi, quod tamen non excludit, ſed ſupponit motionem, & applicationem primi agentis; Non enim eſt de neceſſitate libertatis, quod voluntas ſit prima cauſa ſui, ſicut nec ad hoc, quod aliquid ſit cauſa alterius, requiritur quod ſit prima cauſa. Deus igitur eſt prima cauſa mouens naturales cauſas, & voluntarias; & ſicut naturalibus cauſis eas mouendo non aufert, quin actus earum ſint naturales, ita mouendo cauſas voluntarias, non aufert, quin actiones earum ſint voluntariæ, ſed potius hoc in eis facit: operatur enim in vnoquoque ſecundùm eius proprietatem. Hæc regula eſt Diu. Thomæ etiam quantùm ad ipſa verba 1. p. q. 83. art. 1. ad 3. & aliis in locis. Tertia regula eſt quando Diu. Thomas dicit, Deum mouere voluntatem nihil imprimendo in illa: non excluditur ipſa motio [implicat enim aliquid mouere aliud non imprimendo ipſi motionem) ſed ſolùm excluditur infuſio noui habitus. Id enim per quod Deus facit, vt creatura actu agat, eſt ſolùm in illa per modum motionis tranſeuntis, non verò per modum qualitatis permanentis. Ita D. Thom. 3. de potentia art. 7. & quæſt. 22. de veritate art. 8. Quarta demùm regula eſt: quando D. Thomas dicit, Deum mouere voluntatem ad bonum in communi, aut ad bonum ſupernaturale; voluntatem verò mouere ſe ipſam ad bona particularia naturalia, ſiue vera, ſiue apparentia, hoc intelligendum eſt

de

de motione ſpeciali. Nàm Deus ſpeciali quodam modo mouet voluntatem ad primam volitionem boni in communi, & ad bona ſupernaturalia. Cæterùm voluntas per generalem motionem, quæ ipſi datur iuxtà conſuetum prouidentiæ curſum, quàm expreſſimus nomine, *præmotionis*, ſe ipſam mouet, & determinat ad alias actiones. Nàm ex D. Thoma nulla natura quantumuis perfecta procedit in ſuum actum, niſi moueatur à Deo. Hæc regula ſumitur ex Diu. Thoma 1. 2. quæſt. 109. art. 1. vbi diſtinguit duplicem motionem, vnam generalem ſine qua creatura nihil agit, & aliam ſpecialem, qua indiget ad quoſdam actus, verbi gratia peccator ad derelinquendum peccatum indiget ſpeciali motione diuinæ gratiæ.

Ex his facilè explicantur authoritates Diu. Thomæ, & aliorum Patrum. Quod enim D. Thom. in 2. diſt. 39. quæſt. 1. art. 1. dicit actum voluntatis non eſſe ab alio exteriori principio *determinatè*, vel vt alii legunt *determinante*: & determinationem alienam eſſe inimicam libertatis, loquitur de determinatione per modum naturæ, quæ non relinquit voluntati locum eligendi, & ſe ipſam proximè determinandi, non verò de illa determinatione, quæ fit per modum liberi, ideſt, quæ eſt applicatio deſcendens à primo libero, & mouens voluntatem ad eligendum, & ſe ipſam determinandum.

Quando verò D. Thomas dicit, voluntatem ſe ipſam mouere, determinare, applicare

&

& eſſe dominam ſui actus; hoc intelligendum eſt per modum cauſæ proximæ, quæ non excludit dominium; motionem, & applicationem primi mouentis, vt patet ex ſecunda regula. Et hæ duæ regulæ ſunt principaliores.

Quando verò 1. 2. quæſt. 9. art. 6. ad 3. dicit, Deum mouere voluntatem ad volitionem boni vniuerſalis, voluntatem verò ſe determinare ad hoc bonum verum vel apparens; hoc intelligendum eſt de motione ſpeciali, quæ locum habet tantùm in prima volitione, & actibus ſupernaturalibus. Cæterùm voluntas in alijs volitionibus ſe determinat ſub generali Dei motione, qua creaturæ applicantur ad omnes, & ſingulas actiones, vt dictum eſt in quarta regula. Eiuſmodi explicationes, adeò claræ ſunt verſatis in doctrina D. Thomæ, vt nullus de his ambigere poſſit, niſi qui D. Thomam, vel non legit, vel ſiniſtris oculis percurrit, non vt eius mente exploret, ſed vt illum ad ſuas opiniones pertrahat.

Dices. Nunquàm Diu. Thomas vſus eſt nomine præmotionis, & prædeterminationis: ergò eam non agnouit.

Reſpondeo primò negando conſequentiam ſufficit enim quod docuerit rem ipſam, quam intelligimus nomine præmotionis, & prædeterminationis. Sicut enim Scriptura licèt nomina *Incarnationis*, *Purgatorij Trinitatis*, *Tranſubſtantiationis* non vſurpauerit, nihilominus docuit talia myſteria; quia ſcilicèt res, quæ his vocabulis intelligun-

gun-

guntur, ſub alijs terminis expreſſit. Ita D. Thomas, ſi nuſquam nomen præmotionis vſurpaſſet, nihilominus rem ipſam docuit, quia illam alijs terminis explicauit.

Reſpondeo ſecundò, quòd *mouere ad agendum* idem aſt ac *præmouere*, iuxtà illud principium D.Thomæ,& Ariſtotelis,quando aliquid mouet vt motum ab alio, *motio mouentis eſt prior motione mobilis*. Vndè ſufficit D.Thomam dixiſſe, *Deum mouere creaturas ad agendum*, vt præmotionem doceat; ſicut, & nos dicimus *artificem mouere malleum*, non verò *præmouere*, quamuis iſta motio ſit præuia motio, & ipſi Aduerſarij ea, quibus Deus moralitèr nos excitat vocant *motiones morales*, cum tamen conſtet eiuſmodi motiones eſſe præuias. Cur ergò à pari D. Thomas præuiam motionem non vocauerit ſimplicitèr motionem, præcipuè cum ipſe pro certo haberet motionem mouentis eſſe priorem motione mobilis.

Reſpondeo tertiò D.Thomam etiam vſurpaſſe nomen *præmotionis, & prædeterminationis*; Nàm quodlibetto 12. dicit: *omnia prædeterminari à diuina prouidentia*; Et locis ſupra relatis dicit, motionem mouentis eſſe *præuiam motionem*.

Obijcies ex ſecundo capite; Si Deus præmoueret nos, eſſet author peccati, ergo non præmouet. Probatur antecedens. Ille eſt author peccati, qui præmouet ad actionem malam, ſed Deus præmoueret ad actionem malam; ergò eſſet author peccati.

Reſpondeo primò. Aduerſarios teneri

ad ſoluendum hoc argumentum, & alia ſimilia. Nàm ſicut Deus ſecundum Thomiſtas applicat ad omnes actiones, ita quoque fatentibus Aduerſariis concurrit ſimultaneè ad omnes actiones: ergò ſi hæc argumenta probent in via Thomiſtarum Deum eſſe authorem peccati, probabunt in via Aduerſariorum eſſe cooperationem peccati. Quam ergò ſolutionem dabunt ipſi huic argumento, hac eadem vti poterunt Thomiſtæ.

Reſpondeo ſecundo negando ſequelam: ad probationem diſtinguo maiorem; ille eſt author peccati qui præmouet ad actionem malam, præcisè vt actio eſt, nego, vt mala eſt, concedo, & ad minorem: Deus præmouet ad actionem malam, vt actio eſt, concedo: vt mala eſt nego: ſeu quod in idem redit, præmouet ad actionem, vt fiat, concedo, vt malè fiat, nego; Deus enim licèt ſit cauſa actio fiat, non eſt tamen cauſa, vt malè fiat, & vt mala ſit; ſicut anima licèt ſit cauſa, cur tibia moueatur, non eſt tamen cauſa cur tibia malè moueatur, & claudicet: vndè defectus qui eſt in claudicatione, non refunditur in animam, ſed in tibiam. Solutio, & obiectio habetur in D. Thoma 1. p. q. 79. a. 2.

Inſtabis, in tantum homo eſt cauſa peccati, inquantum eſt cauſa ipſius actionis, quæ eſt peccatum; ergò ſi Deus ſit cauſa actionis peccati, erit etiam cauſa peccati. Probatur antecedens: Nàm homo non intendit malitiam, ſed ſolùm ipſam actionem ergò præcisè eſt author peccati, quia eſt cauſa actionis.

Reſ-

Reſpondeo cum D. Thoma, qui ſibi hoc aduerſariorum argumentum obiicit ibidem ad 2. diſtinguendo antecedens, homo eſt cauſa peccati, inquantum eſt cauſa actionis peccati, præcisè vt actio eſt, nego; vt habet adiunctum defectum, concedo: Homo enim quantumuis non intendat malitiam, eſt cauſa non ſolùm actionis, ſed etiam eſt cauſa cur illa actio ſit cum defectu; ſicut calamus malè aptatus non ſolùm eſt cauſa ſcriptionis: ſed etiam defectus, qui eſt in ſcriptione. Deus autem licèt ſit cauſa actionis, attamen non eſt cauſa, cur actio ſit cum defectu: ſicut peritus artifex eſt quidem cauſa cur calamus pingat, non eſt tamen cauſa cur malè pingat; & anima eſt cauſa motus tibiæ curuæ: non eſt tamen cauſa cur defectus claudicationis reperiatur in tali motu. Vndè ſicut iſti defectus ſcriptionis, & claudicationis non attribuuntur ſcriptori, & animæ, ſed calamo, & tibiæ, ita quoque defectus actionum non tribuuntur Deo, ſed creaturis quamuis ipſe moueat creaturas ad agendum. Solutio, & exemplum poſterius habetur in D. Thomas loco citato.

Vrgebis. Defectus eſt inſeparabilis ab actione peccati; v. g. ab odio Dei; ergò ſi Deus præmoueat ad actionem, præmouet etiam ad defectum.

Reſpondeo 1. negando conſequentiam: licèt enim in effectu inſeparabilitèr reperiatur defectus, non tamen propterea, quod eſt cauſa vnius, eſt cauſa alterius, videre eſt in tibia claudicante, quoties mouetur ab anima.

Reſpondeo 2. diſtinguendo antecedens; Defectus eſt inſeparabilis ab actione peccati, vt illa actio eſt à cauſa prima efficiente, nego: vt eſt à cauſa ſecunda deficiente, concedo. Vtraque ſolutio inſinuatur à D. Thoma ſupra citato.

Dices: cur mè potiùs mouet Deus ad actionem coniunctam cum malitia, quàm ad actionem coniunctam cum bonitate?

Reſpondeo primò id eſſe, quia Deus mouet vnumquodque iuxtà propriam conditionem. Cùm igitur liberum arbitrium ſit verſatile inter bonum, & malum, ordo prouidentiæ communis exigit, vt aliquando determinetur ad actionem coniunctam cùm defectu, præcipuè poſt peccatum originale, ex quo contracta eſt tanta pronitas ad malum. Deus tamen poteſt corrigere hanc defectibilitatem per ſpecialem gratiam quæ paucis datur; quia priuilegia non debent eſſe communia. Et hęc ratio defectibilitatis liberi arbitrii eſt cauſa radicalis omnium peccatorum.

Reſpondeo ſecundò, id eſſe, quia voluntas moueri debet iuxtà dictamen intellectus. Cùm ergò intellectus ſæpè iudicet bonum id quod eſt malum, vt furari, inebriari, &c. voluntas debet moueri ad illud malum, quod iudicatur apparenter bonum. Et hæc eſt cauſa proxima, cur voluntas moueatur ad malum.

Replicabis; Deus eſt qui fecit voluntatem defectibilem, & intellectum capacem erroris: ergò radix peccati videtur refūdi in Deū.

Reſ-

Reſpondeo negando antecedens; ſicut enim artifex aptando calamum, eſt quidem cauſa bonæ diſpoſitionis calami, non tamen defectuum, quibus ſubiicitur calamus; Ita Deus eſt quidem author voluntatis, & omnium bonarum eius inclinationum, non tamen defectibilitatis ipſius. Et ratio eſt, quia voluntas, ſicut & intellectus, eſt defectibilis ex eò, quòd ſit ex nihilo, Deus autem non eſt cauſa cur voluntas ſit ex nihilo, ſed hoc habet à ſe ipſa, & ideò defectibilitas ei competit ex ſe ipſa. Vndè radix peccati eſt ipſum nihilum, quod eſt veluti creaturæ peculium. Ex quo detegitur profunda ſimul, & ſolida humilitatis radix. Cùm enim nihil habeamus ex nobis præter nihilum originale, & peccata, quæ ex nihilo, vt ex primo fonte oriuntur, cætera verò acceperimus à Deo, in nullo gloriari poſſimus. Hæc ſolutiò deſumpta eſt ex Diuo Thom. in 2. diſt. 37. q. 2. a. 1.

Dices: Deus eſt cauſa creaturæ vt creata eſt: ſed creata eſt ex nihilo; ergò Deus eſt cauſa cur ſit ex nihilo.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem; Deus eſt cauſa creaturæ vt creata eſt, quantùm ad ea, quæ accipit per creationem, concedo; quantum ad ea, quæ non accipit per creationem nego: patet autem quod per creationem creatura non recipit nihilum: Et ideò Deus non eſt cauſa, cur creatura ſit ex nihilo.

Obiicies ex 3. capite. Per concurſum ſimultaneum creatura ſit dependens à Deo: ergò non eſt neceſſaria præmotio.

Reſpondeo primò diſtinguendo antecedens; ſit dependens à Deo, vt à cooperatore, concedo, vt à primò motore applicãte, nego. Solutio patet ex ipſis terminis, quia per concurſum ſimultaneum intelligitur influxus cooperans cauſæ ſecundæ, non tamen applicans cauſam ſecundam.

Reſpondeo ſecundò diſtinguendo idem antecedens per concurſum ſimultaneum cauſa ſecunda eſt dependens à prima, ex parte ipſius effectus, concedo, ex parte cooperationis, qua ſimul cum Deo producit effectum, nego. Cùm enim concurſus ſimultaneus nihil ponat in cauſa ſecunda, ſed totus recipiatur in effectu, producit quidem ipſum effectum, & ſibi reddit dependentem, ſed non producit ipſam actualem cooperationem cauſæ ſecundæ. Vndè præter concurſum ſimultaneum, qui recipitur in effectu, admittendus eſt alius receptus in cauſa ſecunda, qui eam intrinſecè applicet ad cooperandum Deo.

Obiicies ex quarto capite. Præmotio tollit libertatem, ergò non datur. Probatur antecedens: nam liber eſt, qui agit ex ſe ipſo, & ſe ipſum determinat: ſed præmotus non agit ex ſe ipſo, agitur enim, & determinatur à Deo: ergò non eſt liber.

Reſpondeo negando antecedens: ad probationem diſtinguo maiorem: liber eſt, qui agit ex ſe ipſo, & ſe determinat, tanquàm proximum agens concedo: tanquàm primum agens, nego ſaltem id eſſe neceſſarium. Et ad minorem: præmotus non agit ex ſe

ipſo

ipſo nec ſe determinat, vt proximum agens nego, vt primum agens, concedo. Vt enim dicit Auguſt. loquendo de his, quos Deus mouet, *aguntur vt agant, non vt ipſi nihil agant*. Vndè præmotus agit, & determinat ſe ipſum tanquàm proximum determinans; Deus verò tanquàm primum agens, & primum determinans: non autem eſt de ratione libertatis, vt voluntas agat ex ſe ipſa, ſeque determinet tanquàm prima cauſa à ſuperiori non dependens, ſed tanquàm cauſa proxima à primò motore applicata. Solutio eſt ex D. Thom. 1. part. quæſt. 83. art. 1. ad 3.

Inſtabis, cauſa libera debet eſſe indifferens: ſed præmotus non eſt indifferens: ergò nec liber.

Reſpondeo diſtinguendo minorem, præmotus non eſt indifferens, indifferentia potentiali, & ſuſpenſiua, concedo: indifferentia actuali, nego. Indifferentia potentialis eſt præmotio omnis actus, cum capacitate ad illum; ſic homo otioſus dicitur indifferens. Indifferentia verò actualis eſt poſitio vnius actus cum potentia ad oppoſitum, vt ille qui actu diligit Deum, dicitur adhuc indifferens ad non diligendum, quia ſic amat, vt ſemper retineat potentiam ad non amandum. Dicimus ergò præmotum eſſe ſub ipſa præmotione indifferentem indifferentia actuali, quia ſic ponit vnum actum vt ſemper retineat potentiam ad non ponendum.

Vrgebis, præmotus ad amorem non

poteſt non amare: ergò nullo modo eſt liber. Probatur antecedens; nemo poteſt id, quod implicat, ſed implicat, quod præmotus ad amorem non amet: ergò non habet potentiam ad non amandum. Hoc argumentum eſt Achilles aduerſariorum, quamuis ſit Therſite debilius. Vndè

Reſpondeo primò. Aduerſarios teneri ſoluere hoc argumentum; nàm etiam implicat ea, quæ ſunt ordinata à Diuina prouidentia, non euenire ea, quæ ſunt præſcrita à Deo, & prædicta à Prophetis, non fieri: Chriſtum præcepta Patris non implere, immò hominem habentem gratiam congruam aduerſariorum non agere. Et tamen nec Dei prouidentia, nec præſcientia, nec prophetiæ, nec præcepta Patris, nec gratia congrua tollunt libertatem. Ergò Aduerſarii tenentur ſoluere hoc argumentum. Sed quia ſcio eos in miras ambages ſeſe coniicere in ijs explicandis, eò quòd vti nolint expeditiſſima Thomiſtarum ſolutione, immò quoſdam eorum hoc argumento conuictos dicere Chriſtum Dominum non eſſe liberè mortuum, nec proindè meruiſſe eò quòd elegerit mortem iuxta præceptum Patris, ſed eò quòd elegerit quaſdam circumſtantias, quas non præceperat Pater, ſed eius voluntati purè permiſerat, quod ſine dubio intolerabile videtur, & Sacræ Scripturæ teſtimoniis aduerſum; ideò.

Reſpondeo ſecundò diſtinguendo antecedens: præmotus ad amandum non poteſt

non amare, potentia poſſibilitatis, nego, potentia futuritionis; concedo. Explicatur. Potentia futuritionis eſt, quæ pro aliquo ſigno eſt exercenda; potentia verò poſſibilitatis eſt; quæ non eſt exercenda ſaltem pro aliquo ſigno, & ſub aliqua ſupoſitione. Dicimus ergò, quòd præmotus ad amorem habet potentiam, non quidem futuritionis, ſed poſſibilitatis ad non amandum, quia potentiam non amandi (ſuppoſita præmotione ad amandum) non exercebitur, ſed remanebit pro illo ſigno in ſua poſſibilitate. Aduerſarii obſtupeſcunt ad illam diſtinctionem: ſed aduertere debebant plerumque cauſas etiam liberrimas habere ſolùm potentiam poſſibilitatis ad plures actus. Sic Deus poteſt creare varios mundos potentia poſſibilitatis, quæ nunquam exercebitur, ſic Chriſtus, ſuppoſito præceptò Patris præcipientis mortem, poterat non mori potentia poſſibilitatis tantum, quæ ſcilicèt nunquam erat exercenda. Sic demùm, dum vnum agimus, verbi gratia dum ſcribimus, poſſumus oppoſitum potentia poſſibilitatis tantum, quæ pro illo ſigno non exercebitur. Ergò potentia poſſibilitatis ſufficit ad libertatem.

Et ſi dicas, non datur potentia etiam poſſibilitatis ad id, quòd implicat: ſed implicat præmotum ad amorem, non amare: ergò.

Reſponedo non dari potentiam poſſibilitatis ad id, quod implicat ſimplicitèr, & abſolutè, benè tamen ad id, quod ſecundùm ſe

eſt poſſibile, & redditur ſolùm impoſſibile ex aliqua ſuppoſitione: ſic enim Deus habet potentiam poſſibilitatis ad creandum alium mundum, etiam poſtquam decreuerit ſe creaturum vnicum tantum, & tamen ex ſuppoſitione quòd Deus decreuerit creare vnicum mundum, implicat quòd creantur de de facto plures.

Reſpondeo tertiò ſolutione communi, quę in idem redit cum præcedenti. Pręmotus ad amandum non poteſt non amare, in ſenſu compoſito, concedo; in ſenſu diuiſo, nego. Hæc diſtinctio eſt Diu. Thomæ quæſt. 6. de verit. art. 4. ad 8. quàm tamen Aduerſarii maligna interpretatione conantur odioſam reddere dicentes, Thomiſtas eam ita intelligere, vt pręmotus poſſit oppoſitum, ſi tollatur præmotio, non poſſit verò, ſi ponatur præmotio, eò quòd ferreis vinculus iſtius præmotionis ſibi præripiatur omnis facultas faciendi oppoſitum; ſicut homo ligatus ad columnam poteſt ambulare, ſi tollantur vincula, non poteſt verò cum ipſis vinculis. Hæc explicatio falſa eſt, & Caluiniſtica, quam nunquam intenderunt Thomiſtæ: dicimus enim, etiam ſub ipſa premotione ad amandum remanere, potentiam non amandi, & quicunque hoc negat, pro hæretico habemus, eò quòd contradicat definitioni Concilii Tridentini. Sed dicimus illam potentiam non amandi non reſpicere negationem amoris, vt ponendam ſimul cum præmotione ad amandum, ita vt aliquis in eodem inſtanti

ſit præmotus ad amandum, & tamen non amet; ſed ſolùm potentia ad non amandum reſpicit non amorem vt ponendum diuiſim à præmotione ad amorem: ſicut dum ſed eo, etiam cum ipſa ſeſſione habeo potentiam ad ambulandum, ſed illa potentia non reſpicit ambulationem vt coniungendam cum ſeſſione, implicat enim vt ſedendo ambulem; ſed ſolùm reſpicit ambulationem vt ponendam diuiſim à ſeſſione. Vndè ſicut ſedens dicitur habere potentiam ad ambulandum in ſenſu diuiſo, non tamen in ſenſu compoſito: ita dicimus præmotum ad amorem habere potentiam non amandi in ſenſu diuiſo, & non in ſenſu compoſito; & ſicut propter potentiam in ſenſu diuiſo ſedens ſedendo eſt liber, ita quoque prçmotus ad amorem, liberrimè amat, eò quòd talem potentiam retineat.

Quod autem ad libertatem ſufficiat potentia in ſenſu diuiſo, & quod illa diſtinctio ſit omninò admittenda, luce meridiana clarius demonſtratur. Et in primis quod ſufficiat ad libertatem: Nàm Deus etiam poſt decretum, & Chriſtus poſt præceptum ſibi impoſitum eſt liber; quæ etiam prædicuntur à Prophetis, eueniunt liberè; immò in eò inſtanti, quo àmo, ſum liber: quis hoc negabit? Et tamen horum omnium oppoſitum non poteſt fieri, niſi in ſenſu diuiſo: nam impoſſibile eſt, quòd Deus coniungat oppoſitum eius quod decreuit cum decreto, & Chriſtus oppoſitum eius, quod præcipitur cum præcepto; & nos oppoſitum eorum,

quæ prædicuntur, cùm prædictione; vt non amorem cum amore; ergò ſufficit ad libertatem potentia in ſenſu diuiſo. Deindè quod hæc diſtinctio ſit indiſpenſabiliter neceſſaria, oſtenditur; Nam certum eſt, quòd in aliquo ſenſu non poſſumus reſiſtere voluntati, & motioni diuinæ efficaci, vt enim dicitur Rom. 9. *Voluntati eius quia reſiſtit?* Et Heſter 13. *Non eſt, qui poſſit tuæ reſiſtere voluntati*. Et Auguſtinus de Correptione c. 14. *Deo volenti ſaluum facere nullum humanum arbitrium reſiſtere poteſt*. Et D. Thom. 1. 2. q 10 art. 4. ad 3. *Si Deus moueat voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt, quod voluntas ad illud non moueatur*. Et tamen aliundè certum eſt nos poſſe facere contrarium eius, quod Deus vult etiam voluntate efficaci; alias enim non impleremus illud libere, immò hoc expreſsè definitum eſt in Conciliis; ergò neceſſario diſtinguendus eſt duplex ſenſus, vnus in quo poſſimus, & alius in quo non poſſimus.

Replicabis; Præmotus ad amorem, vt ſit liber, debet poſſe coniungere non amorem cũ pręmotione ad amorem: ergò nulla ſolutio. Probatur antecedens; quia liber eſt, qui poteſt coniungere non actum cum omnibus prærequiſitis ad actum; ſed præmotio eſt de pręrequiſitis; ergò vt quis ſit liber debet poſſe coniungere non amorem cum præmotione ad amorem.

Reſpondeo negando antecedens; Ad probationem; diſtinguo maiorem: liber debet poſſe coniungere non actum cum omnibus

bus ad actum prærequiſitis, prioritatem temporis tranſeat, prærequiſitis ſolùm prioritate naturæ, negò. Præmotio autem ſolùm prærequiritur prioritate naturæ; nam in eodem inſtanti eſt præmotio, & actus; vnde eodem modo loquendum eſt de vtroque. Sicut ergò ad libertatem non requiritur, vt aliquis poſſet ſimul amare, & non amare: ita quoque nec requiritur, vt aliquis poſſit ſimul premoueri ad amorem, & abſtinere ab amore.

Dices: Præmotus nullam retinet potentiam ad oppoſitum: ergo non eſt liber. Probatur antecedens: Poſſibili poſito in actu nullum ſequitur abſurdum: ſed ſi potentia ad oppoſitum præmotionis reduceretur ad actum, ſequeretur abſurdum, nempè præmotionem eſſe ineſſicacem: ergò nulla datur potentia ad oppoſitum præmotionis.

Reſpondeo negando antecedens: Ad probationem, diſtinguo maiorem: Poſſibili poſito in actu, nullum ſequitur abſurdum, ſi ponatur eò modo, quo poni poteſt, concedo: ſi poneretur alio modo, nego. Potentia autem ad oppoſitum, præmotionis non eſt reducibilis in actum coniunctum cum præmotione, ſed ſolùm præciſum, ab illa.

Obiicies etiam ex eodem capite. Voluntas, præmota non eſt domina ſui actus: ergò non eſt, libera. Probatur antecedens: quia non eſt domina præmotionis: ergò nec ipſius actus, ad quem, præmouetur. Probatur conſequentia: nam præmotio, & actus

ſunt

ſunt indiſpenſabiliter coniuncta, ergò ſi non eſt domina vnius, non eſt alterius.

Reſpondeo negando antecedens. Ad propoſitionem diſtinguo, voluntas non eſt domina præmotionis originatiuè ſumptæ, concedo; terminatiuè ſumptæ, nego; & nego conſequentiam; ideſt, voluntas non eſt domina principii, à quo deſcendit præmotio, nempè ipſius Dei; eſt tamen plenè, & perfectè domina termini præmotionis, nempè proprii actus, etiam ſub ipſa præmotione, ideòque ipſum ſuſpendere, reuocare, & interrumpere ad nutum poteſt. Neque ex hoc vllatenus derogatur efficacitati, infallibilitati Dei mouentis, quia hoc ipſo quòd voluntas actum, quem ex præmotione inceperat, reuocat, non eſt ſine præmotione Dei; ideòque voluntas liberrimè ab vno actu ad oppoſitum excurrit, & innata libertate per diuerſa vagatur, & tamen diuinæ motionis efficaciam nullatenus tranſilit. Cùm enim Deus [non ſecus, ac Diu. Thomas 1. part. quæſt. 105. art. 7. agendo de diuina gubernatione argumentatur] ſit vniuerſalis motor omnium agentium, ea quę ab ipſo mouentur, poſſunt in diuerſa, & contraria ferri, abſque eò quòd eius motionem effugiant, quia nihil ſine eò mouente, & applicante agunt.

Illuſtratur magis hæc reſponſio, oſtenditurque ampliùs hocce voluntatis dominium in actum ſuum, & præmotionis terminum, etiam ſub præmotione poſitum, aptiſſimo exemplo; Nam ſicut Deus eſt omnium mo-

tor, ita, & conſeruator ; & ſicut motio eius eſt efficax, & infallibilis, ita quoque influxus eius conſeruatiuus. Sed ſicut conſeruatiuus eius influxus ita ſe rebus conſeruandis accommodat, vt corruptibilibus non auferat corruptibilitatem, ſed relinquat, ita motio eius ſic ſe cauſis, quas mouet, accommodat, vt actui effectuique defectibili, & contingenti non adimat defectibilitatem. Vnde ſicut non obſtante conſeruatione illa efficaciſſima, qua Deus autem conſeruat, homo tamen habet poteſtatem ſuprà vitam auis, quam poteſt deſtruere, & conſequenter ſuprà conſeruationem auis, non quidem originatiuè, [non enim poteſt deſtruere autem impediendo ipſum Deum, ne eam conſeruet) ſed terminatiuè, quatenus ei ſubtrahere poteſt terminum : ita pari modo non obſtante, immò ſalua efficacia diuinæ motionis, qua homo ponit actum, habet plenum ius ſuprà talem actum, poteſtque ipſum reuocare, vt libuerit ; ideòque conſequentèr ipſa motio dicitur eſſe in poteſtate homini, non quidem originatiuè, quia non habet ius in ipſum Deum mouentem, nec poteſt eum à mouendo cohiberet : ſed terminatiuè, quatenus poteſt ei ſubtrahere terminum, ſicque ceſſabit. Et hoc eſt quod dicit D.Thomas 1.2. quæſt.10.art.4. *Quod quia Deus omnia mouet ſecundùm eorum conditionem, ideſt ſit Deus voluntatem mouet, vt remaneat motus eius contingens, & non neceſſarius.*

Sed addendum ad integritatem paritatis, quæ

quæ debitè ponderata magnam lucem hiſce rebus afferet, quòd ſicut ex poteſtate, quam habent cauſæ ſecundæ ad deſtruendos effectus à Deo conſeruatos nihil deperit infallibilitati, & efficaciæ diuinæ gubernationis, & conſeruationis; nec vllum creatur obſtaculum, quominus Deus res defectibiles quantùm voluerit, & quomodo voluerit conſeruet, eò quòd ex doctrina D. Thomę, mox inſinuata 1. part. quæſt. 103. cùm ſit generalis omnium conſeruator, & gubernator, id ipſum quod cauſę ſecundæ aliquid deſtruere poſſunt, & de facto deſtruunt, non fit, niſi ſub eò conſeruante, & gubernante; ita pariter ex eò quòd voluntas reuocare, ſuſpendere, & mutare poſſit actum ſuum, quem Deo applicante elicit, infallibilitati, & efficaciæ diuinæ motionis nihil deperit, quia cùm Deus ſit generalis motor, hoc ipſum quòd voluntas actum ſuum reuocat, & ſuſpendit tanquàm domina eius, non fit niſi ſub Deo mouente, & applicante. Sicque omnia rectè cohærent in ſententia D. Thomæ, ſaluaturque perfectum, ac plenum jus voluntatis, ſine præiudicio dominii iuriſque primi motoris; ſicque euaneſcit nubes illa, quæ ex nimio inordinatoq; libertatis creatæ zelo nata, claram veritatis lucem eripere poterat, verùm vt vſque ad minimos glomeres diſſipetur.

Dices: etſi poſſim reuocare actum meum, quem ex applicatione Dei pono, & contrarium facere, attamen vt id fiat egeo noua præmotione me applicante. Atqui præmotio

ſæpè

ſæpè abeſt, & à Deo non datur; ergò non habeo plenum perfectumq; dominium, ſed potiùs merum inſtrumentum Dei ſum, me prout placuerit verſantis, & quando placuerit otioſum relinquentis, aut potiùs vtentis meipſo ad dominandum actibus meis; cæterùm nihil veri dominii mihi relinquentis.

Et confirmatur, ac roboratur magis hoc argumentum. Nàm vt verè, & non nominetenus ſimus domini actuum noſtrorum, debemus habere in noſtra poteſtate omnia neceſſariò requiſita ad illos ponendos quando non ſunt, & reuocandos quando ſunt. Atqui præmotio Dei, quæ ad hoc neceſſariò requiritur, non eſt in poteſtate noſtra; non enim poſſumus illam auocare, niſi Deus vltrò conferat: ergò non ſumus perfectè domini actuum noſtrorum, ſecundùm Thomiſtarum ſententiam.

Reſponderi poteſt primò ſolutione communi. Ad perfectum dominium libertatis creatæ ſufficere, vt in poteſtate illius ſint omnia requiſita ex parte actus primi, non verò ex parte actus ſecundi; ſeu requiſita vt poſſit; non verò requiſita, vt de facto agat. Præmotio autem non eſt de prærequiſitis ex parte actus primi, & ad poſſe; ſed ſolùm ex parte actus ſecundi, & ad agere. Ratio huius ſolutionis eſt, quia dominium creaturæ ſupra actus ſuos eſt eſſentialitèr Deo ſubordinatum tanquàm primò domino. Vndè non derogatur ipſi, ſi poteſtas quàm habet ſuprà ſuos actus ſubiiciatur Deo quantùm ad applicationem, & vſum, ſeu reductionem

nem ad actum ſecundùm; & ideò vt creatura ſit perfectè domina ſui actus in ſuo ordine ſatis eſt vt habeat omnia requiſita ad actum primùm, ſeu vt poſſit ipſum ponere; vſum verò huius potentiæ à primo rerum omnium motore recipiat: & non ex ſe ſuoque dominio primitus habeat. Vndè aliis terminis diſtingui poſſet, vt domini ſimus actuum noſtrorum, debemus habere in noſtra poteſtate omnia prærequiſita ex parte cauſæ creatæ, concedo; prærequiſita ex parte Dei, & cauſæ increatæ, nego. Hæc enim dare, debet eſſe in poteſtate ſolius Dei.

Reſpondeo ſecundò, cum Ioanne à S. Th. hic ſolutione iam data diſtinguendo minorem; præmotio illa ad nouum actum prærequiſita non eſt in noſtra poteſtate, ex parte princi i, concedo; ex parte termini, nego. Hoc ipſo enim quod actus noſtræ voluntatis cedit ſub noſtra deliberatione, ita vt ſi concludamus faciendum, fiat; ſi non faciendum, non fiat, habere præmotionem intelligitur eſſe in noſtra poteſtate ſaltem terminatiuè, quod ſatis eſt ad libertatem. Quid enim ampliùs ad libertatem actus voluntatis exigitur, niſi vt ita ſubſit iudicio indifferenti, ac deliberationi; vt ſi nobis viſum fuerit ponatur; ſin minùs, non ponatur.

Reſpondeo demum tertiò ex S. Thoma 1. 2. q. 109. art. 4. ad 2. negando minorem confirmationis, in qua eſt nodus difficultatis, quòd ſcilicet habere præmotionem non ſit

qua-

quadantenus in noſtra poteſtate: Et ad probationem in ea incluſam, reſpondeò ad hoc, vt præmotio ſit in noſtra poteſtate non requiritur eam aduocare, & quaſi attrahere poſſimus, ſed ſatis eſt, vt Deus poſſit eam nobis dare, immò, ſemper eam nobis diſpenſet ſecundùm conditionem noſtram, ſi enim *ea quæ per amicos poſſumus, aliqualiter per nos poſſumus*, vt ex Ariſtotele dicit Angelicus Doctor, à fortiori id erit in noſtra poteſtate, quod habere poſſumus, non per amicum deficientem, ſed per motorem intimè præſentem, quique omnibus rebus ita ſemper præſto adeſt, vt nunquam illis deſit, in his quæ cuiuslibet conditio exigit. Sed falluntur aduerſarii, quòd non ſatis penetrent illud ex Dionyſio inculcatùm à Diuo Thoma primùm motorem mouere vnumquodque iuxtà ſuam conditionem, neminique deeſſe in his, quę ad ipſum ſpectant, ità vt nunquam ille in cauſa ſit, cur aliquis non fiat à cauſis ſecundis: vndè nunquàm obſtat ex parte illius, & motionis eius, quin actus ſit pleniſſimè, ac perfectè in noſtra poteſtate.

Sed ne quis putet hæc, & ſimilia argumenta ſolos pręmotionis defenſores vrgere, ecce fatentur omnes in ſupernaturalibus nos ſine gratia Dei, etiam præueniente (ſiuè ponas moraliter allicientem, ſiuè phyſicè mouentem nihil refert quantùm ad hoc] nihil poſſe operari, quæ quidem gratia non eſt tam in noſtra poteſtate, quàm naturalis præmotio, cum hæc ex lege prouiden-

uidentiæ detur, illa non niſi ex miſericordiæ beneplacito concedatur; & tamen impletio mandatorum ſupernaturalium in noſtra poteſtate cenſetur, aliàs trangreſſio nobis in culpam non imputaretur. Quidni, ergò à pari actus noſtros in poteſtate habebimus, quamuis ad illos ponendos neceſſaria ſit præmotio.

Inſtabis, applicatio præueniens exercitium libertatis non poteſt vllo modo eſſe liberr: Sed præmotio præuenit exercitium libertatis noſtræ: ergò non eſt libera, neque in noſtra poteſtate.

Reſpondeo 1. diſtinguendo maiorem; Applicatio præueniens exercitium libertatis, non eſt libera formalitèr: tranſeat (diſtingui enim poſſet, ſicut, & præcedens argumentum) cauſalitèr, nego: Nàm talis applicatio datur ad exercendam libertatem. Vndè cauſat ipſum exercitium noſtræ libertatis, & proindè eſt libera cauſalitèr. Non eſt autem neceſſe vt ſit formalitèr libera, quia ſicut principium meriti non cadit ſub merito, & principium deliberationis ſub deliberatione, & principium diſcurſus ſub diſcurſu: ita principium totius libertatis actualis non debet cadere formalitèr ſub actuali libertate. Præmotio autem eſt principium totius actualis libertatis.

Reſpondeo ſecundò, quòd talis applicatio præueniens vſum libertatis poteſt eſſe libera, ſi deſcendat à primo libero: præmotio autem deſcendit à Deo, qui eſt fons totius libertatis: vndè illam non tollit,

ſed

ſed ipſam complet tanquàm participatio deriuata à libertate Diuina. Hæc ſatis oſtendunt libertatem poſſe ſaluari cum præmotione; id autem quomòdo fiat, vt accuratiùs explicetur, ſit.

ARTICVLVS SEPTIMVS.

Declaratur concordia Motionis Diuinæ cum libertate noſtra.

NOn eſt præſentis loci explicare eſſentiam libertatis, id enim ſatis præſtabimus in Morali: ſolum breuitèr adducemus quatuor modos, quibus diuina Motio cum libertate ſic conciliatur, vt eam non lædat, ſed perficiat.

Primus modus ſumitur ex efficacia, & vniuerſalitate Diuinę voluntatis, cuius præmotio eſt quidam influxus: Diuina enim voluntas ita vniuerſalis eſt, & efficax, vt non ſolùm attingat ſubſtantiam effectus; ſed etiam modum. Vndè non ſolùm Deus mouet voluntatem ad agendum, ſed etiam ad liberè agendum; ad vtrumque enim mouetur voluntas, & vt agat, & vt liberè agat. Quis enim neget, Deum, qui omnia poteſt, non poſſe facere, vt homo agat, & liberè agat? Hoc verò poſito manifeſtum eſt hominem ſic à Deo motum non ſolùm agere, ſed etiam liberrimè agere. Thomiſtæ autem nihil aliud intelliguntur, per præmotionem niſi influxum illum, quò Deus

non

non applicat; & ad agendum, & ad liberè agendum: vndè ſub tali motione voluntas remanet liberrima. Hic explicandi modus eſt Diui Thomæ 1. part. quæſtione 19. articulo 8. & alijs in locis.

Secundus modus deſumitur ex illo axiomate Diu. Thomæ & D. Dionyſij. *Deus mouet vnumquodque ſecundum proprietatem eius*. Cùm igitur proprietas libertatis ſit, vt cauſa libera non naturali neceſſitate ſit ad vnum determinata, ſed per deliberationem ſe applicet ad agendum, Deus etiam mouet voluntatem ad hoc vt deliberet, & per electionem ſe determinet. Quis autem poſſit concipere ex ea motione oriri præiudicium libertatis, quæ nos mouet ad deliberandum, vt quod per deliberationem nobis expedire iudicauerimus, deindè (Deo ſemper applicante) eligamus. Sed egregiè falluntur Aduerſarij, quòd imaginentur Thomiſtarum pręmotionem veluti adamantinam catenam, & ferreos compedes, quibus conſtricta voluntas fatali quadam neceſſitate vni adhæreat, donec iſti compedes ſoluantur, & alijs ſuperuenientibus nouæ rei alligetur. Hæc omnia ſunt chymeræ, & ſomnia nihil enim aliud per præmotionem intelligimus, quem applicationem deſcendentem à Deo, & mouentem voluntatem ad exercitium ſuæ libertati, idest, ad deliberandum, & eligendum iuxtà, dictamen intellectus.

Tertius modus deſumitur ex ipſis libertatis principiis: libertas enim conſiſtit in eò, quòd

quòd voluntas agat non quia eſt, ſed quia vult, ſicut ſubtilitèr notat Caietanus ex Diu. Thoma, & nos in Morali expendemus, id-eſt, vt voluntas agat non naturali impulſione, ſicut lapis, dum tendit deorſum, ſed ex propria electione, cuius electionis adhuc domina eſt, inquantùm poteſt de illa diſponere, vel retractado, vel ſuſpendendo, vel continuando, prout libuerit, id enim quotidie in nobis experimur, dum noſtras electiones retractamus, ſuſpendimus, & immutamus prout placuerit. Deus autem per ſuam motionem hoc dominium in nobis non impedit, ſed potius exerceri facit. Actus enim quem præmotus ponit, ſemper eſt in eius poteſtate, ita vt ſæpè ipſum ſuſpendamus, & ad libitum mutemus, Deo tamen ad hæc omnia influente per modum primi motoris.

Quartus modus petitur ex indifferentia obiecti ad quod voluntas præmota tendit. Recepta enim ſententia eſt, quod voluntas ſequitur intellectum; vndè quamdiu intellectus proponit obiectum indifferentèr amabile, voluntas quoque illud indifferentèr amat. Diuina verò motio non impedit, quin obiectum, ad quod tendimus, proponatur indifferentèr amabile ab intellectu; & ideò non impedit indifferentiam, & libertatem voluntatis.

Ex his omnibus manifeſtè patet, quod motio diuina non impedit, ſed perficit libertatem: ſi tamen explicetur, vt eam ponunt Thomiſtæ, & non detorqueatur in ſenſus malignos, chimæricos, & omninò alienos, ſicut

ſæpè

ſæpè fit ab aduerſariis: datus enim ad exercendam libertatem, ſicut influxus ſolis datur arbori ad exercendam vim fructificatiuam. Et ideò ſicut influxus ſolis non impedit quin arbor ex ſe ipſa fructificet, ſed potiùs hoc facit; ita Dei motio non impedit, ſed facit vt liberè agamus.

ARTICVLVS OCTAVVS.

Oſtenditur, Thomiſtas in materia de auxilijs eſſe omnium remotiſſimos ab Hæreticis.

Circà motionem diuinam duplex præcipuè fuit hæreſis: altera Pelagii, altera Caluini. Caluinus enim ducit libertatem per peccatum originale funditus periiſſe, inquantùm concupiſcentia rebellis victrici neceſſitate voluntatem ſibi relictam ita captiuat, & ſubiicit, vt nihil veri dominii in actus ſuos ei permittat. Vndè infert non dari meritum, quia vbi libertas non eſt, meritum eſſe non poteſt. Infert etiam omnia hominum opera eſſe peccata ex ſe mortalia, etiam maximas actiones Sanctorum; eò quòd ex corrupta radice, illiſque ſuam malitiam communicante pullulent; dicit tamen illa peccata non imputari electis. Idem autem quòd tribuit concupiſcentiæ, tribuit etiam diuinæ motioni, inquantùm ſicut concupiſcentia neceſſitat voluntatem vt velit nolit impetum eius ſequatur, nullumque in ea dominium relinquit: ita pariter dicit diui-

diuinam motionem neceſſariò trahere voluntatem, ita vt nullatenus poſſit diſſentire; Vndè dicit voluntatem abſolutè carere libertate, quia in omni actione, vel eſt ſerua concupiſcentiæ, vel captiua diuinæ motionis, cuius efficaciæ nullo modo reniti poteſt. Et ſi aliquando dicat ſub motione Dei nos retinere potentiam ad oppoſitum, ſolùm loquitur de potentia paſſiua, & contingentiæ, qualis eſt in baculo, qui dum mouetur ſurſum, retinet potentiam paſſiuam vt moueatur deorſum; Cæterùm conſtanter negat remanere potentiam illam dominatricem, qua voluntas eſt domina ſui actus, ac proindè libera; Putat enim tale dominium, in quo conſiſtit libertas non poſſe ſtare cum efficacia diuinæ motionis.

E contrà Pelagius nagabat hominem aliquid detrimenti contraxiſſe per peccatum Adæ; immò tenebat voluntatem eſſe adeò fortem, & independentem, vt ſine vllo auxilio efficaci poſſet agere bonum, præcipuè quia concipere non poterat libertatem poſſe ſtare cum illa motione diuina efficaci, quàm admittebat Auguſtinus. Cæterùm admiſit quemdam concurſum, quem vocabat poſſibilitatis adiutorem, & qui videtur correſpondere concurſui ſimultaneo. Admittebat etiam motiones morales excitantes, illuſtrantes ſuadentes, vt patet per Auguſtinum lib. de Gratia Chriſti cap. 7. & 10.

Ex quibus manifeſtè conſtat hæc duo monſtra; ſcilicèt hæreſim Caluini, & Pelagij, quamuis inter ſe pugnent, eidem tamen

principio inniti, ſcilicèt quod motio efficax tollat libertatem, & potentiam ad oppoſitum: Ex quo principio ſubſumit Caluinus, atqui datur motio de ſe efficax, ergò non datur libertas: Pelagius verò è contra ſubſumit, atqui datur libertas ergò non datur motio de ſe efficax. Rogo autem, quinam ſunt remotiores ab iſtis duobus ſcopulis, & ab iſtis duobus hæreſibus, vel qui fouent, immò qui ſtabiliunt pro fundamento ſuæ doctrinæ principium illud, cui vtraque hæreſis incumbit, vel qui penitùs auerruncant fatale iſtud principium; & falſitatis columnam; Profectò maius eſt ipſam hæreſum radicem funditur extirpare, quàm illam fouendo, & nutriendo, naſcentes indè venenatos ſurculos tantùm amputare: Atqui aduerſarij Thomiſtarum fouent hoc principium, cui vtraque prædicta hæreſis incumbit, ſcilicèt *motio diuina tollit libertatem*, immò, & illud ſupponunt pro fundamento ſuę doctrinæ; Thomiſtæ verò eiuſmodi principium radicitus extirpant dicentes, cum diuina motione poſſe ſtare libertatem: ergò doctrina Thomiſtarum eſt omnium remotiſſima ab vtraque hæreſi, Pelagiana ſcilicèt, & Caluiniana; ipſaſque radicitus euertit.

Hinc eſt, quòd doctrina Thomiſtarum meritò adhibetur in Catechiſmo Tridentino veluti antidotum contra hæreſes efficaciſſimum: nuper Alexander VII. eam contra errores Ianſenij Louanienſibus commendauit tanquam *tutiſſimam, & inconcuſſam.*

Hæc

Hæc de celebri illa quæſtione dicta ſufficiant, in quibus etſi non omnis, quæ à Thomiſtis pro tam iuſtæ cauſæ patrocinio adduci ſolent, comprehenderim; nec ſingula, quibus ab aduerſariis impugnari ſolet retulerim (quippè cùm ſolicitata tot altercationibus humani ingenii fęcunditas immenſa hac de re profunderit, & noua in dies parturiat) ſatis tamen me egiſſe arbitror, vt quiſq; perſpiciat, quàm altis fundamentis Thomiſtarum ſententia nitatur, quàm ſanctè illi de Deo ſentiant quàm altè illius in omnes creaturas dominium ſtabiliant, quàm profundè omnium cauſarum ab eo dependentiam ſcrutentur, quam iuſtè hæc ſententia à tot ſanctiſſimis doctiſſimiſque viris pro aris, & focis defendatur, quàm facilè contrà impugnatores propugnetur, quàm iniuſtè à Scholis, aut malignis, tanquàm dura, immò erroribus affinis apud plebeculam traducatur.

QVÆSTIO QVINTA.

De accidentibus ſpiritualibus, præcipuè de ſcientia.

HACTENVS egimus de ſubſtantijs ſpiritualibus, nunc dicendum de illarum accidentibus. Hæc verò accidentia partim reſident in intellectu, vt habitus cognoſcitiui; partim verò in voluntate, vt virtutes morales. De virtute morali agemus in Ethica; Vndè hic ſolùm agendum ſupereſt de habitibus intellectualibus per quinque articulos, quorum primus erit de virtutibus intellectualibus in communi; ſecundùs ſpecialitèr de ſcientia; tertius de vnitate ſcientiarum: quartus de comparatione ſcientiæ cùm opinione: quintus de eius comparatione cùm fide diuina.

ARTICVLVS PRIMVS.

De virtutibus intellectualibus in communi.

CIrca virtutes intellectuales: Primò quæritur quid ſit virtus intellectualis. Secundo, quotuplex ſit. Et tertiò, virtutes intellectuales ſingulatim explicandæ ſunt.

Dico primo, virtus intellectualis rectè definitur habitus attingens infallibilitèr verum.

De-

Declaratur definitio: Et in primis dicitur *habitus*, per quod conuenit cum aliis virtutibus: dicitur *attingere verum infallibilitèr*, quia virtus cum ſit perfectio potentiæ, debet illam determinare ad attingendum proprium obiectum modo perfecto; Obiectum autem intellectus eſt veritas. Vndè virtus intellectualis debet perficere intellectum circa veritatem, inquantum determinat ipſum ad illam attingendam infallibilitèr. Ex quo patet opinionem, ſuſpicionem, fidem humanam non annumerari inter virtutes intellectuales, quia non determinant intellectum ad attingendam veritatem infallibilitèr, ſæpe enim falluntur. Fides autem diuina licèt ſit virtus, non recenſetur tamen inter naturales, ſed Theologicas.

Dico ſecundò quinque ſunt uirtutes intellectuales, Intelligentia, Sapientia, Scientia, Prudentia, & Ars. Declaratur concluſio. Cum enim ueritas ſit obiectum intellectus, aliqua veritas eſt de ſe manifeſta, & quæ ſtatim cognoſcitur, quando proponitur; Eiuſmodi ſunt prima principia, & circa tales ueritates uerſatur intelligentia. Alia uerò ueritas deducitur ex principiis per ſe notis, & quidem ſi deducatur ex altiſſimis principiis, pertinet ad ſapientiam: ſi uerò deducatur ex principiis particularibus, pertinet ad ſcientiam. Eſt autem quædam ueritas, quæ reſpicit agibilia, inquantùm rectè iudicamus quid expediat agere, & non agere ad benè uiuendum: Circa illam ueri-

tatem verſatur prudentia. Eſt demùm altera veritas in rebus factibilibus, inquantùm per certas regulas certò, infallibilitèr iudicamus quomodo ſit diſponenda materia externa, v.g. lapides ad domum. Hæc veritas pertinet ad artem, cuius eſt iudicare per regulas infallibiles quomodo tractanda ſit materia externa.

Habitus primorum principiorum, ſeu intelligentia, definitur habitus quo princípia de ſe manifeſta cognoſcuntur, & diuiditur in habitum primorum principiorum ſpeculabilium, & habitum primorum principiorum practicorum. Habitus principiorum ſpeculabilium retinet nomen genericum. Habitus verò principiorum practicorum vocatur ſynderesis. Iſti duo habitus continent ſemina omnium ſcientiarum, & omnium virtutum moralium. De ſapientia, & ſcientia egimus initio Philoſophiæ, iterum actuari de ſcientia articulo ſequenti, de prudentia verò abundè dicendum eſt in morali.

Ars definitur, recta ratio factibilium, ideſt habitus rectificans intellectum circa factibilia, vt circa fabricam domus, veſtimenti, &c. Differunt autem factibilia ab agibilibus, quod agibilia ſint actus ipſi voluntatis, vt amare, odiſſe, &c. factibilia verò ſunt actus verſantes circa materiam extraneam artificiosè diſponendam, vt circa ferum, lignum, &c. Hìc autem loquimur de arte rigorosè ſumpta quæ dicit ſolet *mechanica*, & diuiditur in ſeptem generales artes hoc verſu comprehenſas.

Rus,

Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana faber.

Rus, ſignificat Agriculturam; *nemus* Venatoriam; *arma* Militiam; *rates* Nauticam; *vulnera*, Chirurgicam; *lana* Textrinam, vel Sutoriam; *faber* Artem fabrilem in auro, argento, ferro, &c. Sed præterea ſunt infinitæ artes ſub illis comprehenſæ, vt Pictura, Palæſtrica, Coquinaria, Saltatoria, Cythariſtica, &c. Artium autem quædam ſunt propter neceſſitatem, vt Coquinaria, Piſtoria, Fabrilis, &c. Quædam verò propter vitæ commoditatem, vt nauigatoria, mercatoria, &c. Quædam verò ad vitam poliendam, & defendendam, vt Grammatica, Rhetorica, & Militaris. Quædam ad ſolas delitias, vt Pictoria, Gythariſtica, &c.

ARTICVLVS SECVNDVS.

An, quid, & quotuplex ſit ſcientia.

DIco primò, datur vera ſcientia. Concluſio eſt contra quoſdam veteres, qui negabant poſſe aliquid ſciri.

Probatur tamen primò experientia, qua videmus nos plura ſcire, ideſt cognoſcere per cauſas certas, & infallibiles, vt quinam ſyllogiſmus ſit bonus, cur fiat eclypſis, iuſtitiam eſſe ſectandam, &c. ſecundò ratione; ſiquidem ſcire, eſt rem per cauſam, id eſt, per principia certa, & euidentia cognoſcere: ſed plura ſunt, quæ hoc modo cogno-

ſcuntur, ſicut quæ iam diximus, & quæ uerſantur circa mathematicalia: ergò datur ſcientia. Tertiò argumento ad hominem: nàm qui negat ſcientiam, vel ſciat eam non dari, vel neſcit, utrùm detur: ſi neſcit, cur negat? ſi ſcit: ergò datur ſcientia.

Quæres, quarum rerum detur ſcientia?

Reſpondeo in primis, omnia etiam contingentia, & corruptibilia ſciri poſſe ſecundùm rationes vniuerſales: deindè etiam entia rationis ſciri poſſunt, quia habent principia, per quæ demonſtretur. Immò non entia, ut priuationes, vacuum, vmbræ, mors, & alia eiuſmodi poſſunt ſcientificè ſuo modo cognoſci: nàm euidenter probatur dari mortem, & animal ipſi ſubijci. Cæterùm de ſingularibus contingentibus non eſt ſcientia, quia non habent cauſas infallibiles, ſed modò ſunt, modò non ſunt. De ſingularibus tamen incorruptibilibus, vt de Deo, & de Angelis dari poteſt ſcientia, quia innoteſcere poſſunt per principia certiſſima.

Dico ſecundò, ſcientia eſt cognitio certa, & euidens rei per cauſam: Vndè quia demonſtratio probat euidenter rem per cauſam, ideò ſcientia ſolet dici cognitio per demonſtrationem acquiſita. Hæc verò cognitio aliquando eſt actualis, vt dum conſideramus ea, quæ ſcimus, & tunc dicitur *ſcientia actualis*: aliquando verò ſolùm habetur habitualiter, vt in dormiente, & tunc dicitur *ſcientia habitualis*.

Quantùm ad diuiſionem ſcientiæ; Primò di-

diuiditur in ſpeculatiuam, & practicam; ſpeculatiua eſt, quæ ſiſtit in contemplatione veritatis; practica verò, quæ ſuas veritates ordinat ad opus, vt Philoſophus moralis contemplatur naturam veritatis ad hoc, vt meliùs viuat, & operatur.

Diuiditur ſecundò in ſcientiam ſubalternantem, & ſubalternatam. Scientia ſubalternata eſt, quæ deſumit ſua principia ex concluſionibus ſuperioris ſcientiæ; ſi ſubalternans verò eſt illa ſuperior ſcientia, ex qua deſumit inferior ſua principia. Sic medicinæ principia probantur in phyſica, & muſicæ principia probantur in arithmetica.

Diuiditur tertiò ſcientia in naturalem, & ſupernaturalem; naturalis eſt, quæ de rebus naturalibus, & lumine naturali cognoſcibilibus agit; ſupernaturalis idem eſt, ac Theologia, quæ diuiditur in Theologiam Beatorum, & Viatorum. Naturalis verò diuiditur in realem, & rationalem; Rationalis eſt, quæ reſpicit ens rationis, & videtur eſſe vnica, ſcilicèt Logica: nàm Rhetorica, & Grammatica, licèt reſpiciant ens rationis ſcilicèt congruitatem, & ornatum ſermonis; deficiunt tamen à ratione ſcientiæ, & pertinent ad artes ſermocinales. Scientia realis diuiditur in phyſicam, metaphyſicam, mathematicam, & moralem; Phyſica ſub ſe continet Medicinam: Moralis ſub ſe continet Politicam. Oeconomicam, & Iuriſprudentiam; Mathematica diuiditur in Geometriam, quæ agit de quantitate conti-

nua, & Arithmeticam, quæ agit de numero. Arithmetica continet ſub ſe Muſicam, quæ reſpicit proportiones numericas, vt ſonoras: Geometria verò continet Aſtronomiam, Coſmographiam, Machinatiuam, & Opticam.

Quæres, vtrùm ſcientia ſubalternata ſit vera ſcientia in abſentia ſubalternantis?

Reſpondeo quoſdam etiam Thomiſtas negare ſcientiam ſubalternatam eſſe veram ſcientiam in eo, qui ignorat ſubalternantem, quia ſcilicèt principia ſubalternatæ fiunt certa in ſubalternante, verbi gratia, principia Muſicæ probantur in Arithmetica: quandiù ergò non eſt Arithmeticus, neſcit Muſicus ſua principia, ſed ſolùm ea credit. Excipiunt tamen authores huius ſententiæ Theologiam; quia licèt clarè non videat ſua principia, attamen certificatur de illis per fidem diuinam infallibilem. Secunda ſententia tenet eſſe veram ſcientiam, quamuis non ſit in ſtatu perfecto, donec coniungatur ſuæ ſuperiori, in qua euidentiam habet ſuorum principiorum, vt Muſicus nō eſt perfectè ſciens, donec didicerit Arithmeticam, in qua probantur, & manifeſta fiunt principia Muſicæ: attamen eſt aliquo modo ſciens. Hæc ſententia videtur conformior Diu. Th. quæſt. 14. de verit. art. 9. & probatur eius ratione, quia ille habitus eſt verè ſcientia: qui probat euidenter ſuas concluſione ex principiis certiſſimis, & euidentibus: ſed ſcientia ſubalternata, verbi gratia, Muſica, probat ſuas concluſiones

per

per principia certiſſima : ergò eſt verè ſcientia; Probatur minor: nàm principia Muſicæ ſunt de ſe certiſſima, & euidentia. Si autem talia principia non ſint euidentia formaliter reſpectu eius, qui eſt Muſicus, & non Arithmeticus: attamen ſunt ipſi euidentia præſuppoſitiuè, inquantùm ſcilicèt præſupponit ipſa, vt euidentèr demonſtrata Arithmetico.

Dices: Muſicus, qui non eſt Arithmeticus per ſe ipſum non cognoſcit eiuſmodi principia euidentia, eſto ea præſupponat cognita ab alio ergò per ſe ipſum non eſt ſciens.

Reſpondeo ad ſcientiam ſufficere, quod principia illus preſupponātur tradita ab aliquo, qui ea euidentèr cognoſcat, ſicut patet in Theologia, quæ eſt verè ſcientia, quamuis eius principia non ſint Theologis euidentia, ſed tradantur à Deo, cui ſunt euidentia.

Inſtabis; eſſe diſparitatem inter Theologum, & Muſicum, u. g. nàm Theologus per fidem diuinam habet certitudinem infallibilem principiorum ſuorum : at uerò Muſicus non habet niſi ad ſummum fidem humanam ſuorum principiorum, inquantùm credit Arithmeticis dicentibus hæc principia eſſe demonſtrata in Arithmetica.

Reſpondeo etiam Muſicum habere certitudinem infallibilem ſuorum principiorum, quia non tenet illa ſolùm per fidem humanam, ſed per quandam notitiam certiſſimam innixam communi, & indubitato Docto-

rum omnium conſenſui, ex quo conuincitur principia illa eſſe euidentia in ſe ipſis, ita vt ſtultus eſſet, qui illa negaret. Vndè ad hæret illis tanquam certiſſimis, aſſentiturque Arithmetico, non vt homini, ſed vt demonſtratori.

ARTICVLVS TERTIVS.

De Vnitate ſcientiarum.

CIrcà vnitatem ſcientiarum tria quæruntur. Primò. Vtrùm quælibet ſcientia ſit vna ſimplex qualitas, vel quædam coaceruatio plurium particularium ſcientiarum, ita vt tot ſint ſcientiæ v.g. in Logica, quot ſunt concluſiones, ex quibus tanquàm membris fiat vnum corpus Logicæ. Secundò, vndè deſumatur vnitas generica ſcientiarum. Tertiò, vndè ſpecifica.

Dico primò, quælibet ſcientia eſt vna ſimplex qualitas, ſeu vnicus habitus perficiens intellectum circa omnes concluſiones huiuſmodi ſcientiæ. Ita D.Tho. 1. 2. quæſt. 54. art. 4.

Probatur concluſio ratione Diu. Thomæ: nàm quælibet ſcientia reſpicit omnes concluſiones ſub vnica ratione formali; ergò eſt vnica: Conſequentia patet; Sic enim potentia viſiua eſt ſimplex qualitas, quamuis reſpiciat plures colores, quia illos reſpicit ſub vnica ratione viſibilis. Probatur Antecedens; nàm quęlibet ſcientia reſpicit concluſiones ſub vnico lumine, ſcilicèt ſub vnico pri-

primo principio, ex quo gradatim naſcuntur cætera principia concluſionum: ſicut enim in arbore vnicus eſt truncus, ex quo plures rami ſeſe diffundunt: ita in qualibet ſcientia eſt vnicum principium, ſcilicèt obiecti definitio, ex quo cætera principia continua ſerie naſcuntur.

Objicies; Noua concluſio nouam affert difficultatem; ergò nouum exigit habitum.

Reſpondeo diſtinguendo antecedens; Addit nouam difficultatem formaliter, nego; materialitèr, concedo; id eſt, noua concluſio affert materiam nouæ, difficultatis, ſed quæ ſciri poteſt per principia; quę intellectus iam habet: vndè non petit nouum habitum, ſed ſolùm extendit præxiſtentem.

Inſtabis: Diuerſi actus generant diuerſos habitus: ſed pro qualibet concluſiones eſt diuerſus actus: ergò & diuerſus habitus.

Reſp. diſtin. maiorem: diuerſi actus non ſubordinati, concedo: ſubordinati, nego; Idem enim habitus poteſt ſe extendere ad plures actus ſobordinatos, & quadam ſerie, ac concatenatione ex vno fonte naſcentes.

Vrgebis; ergò, qui ſcit primam Logicæ concluſionem, habet totum habitum Logicę, ſi vnicus, & ſimplex eſt.

Reſp. diſt. conſeq. habet totum habitum entitatiuè: concedo; extenſiuè, nego; idest habet quidem entitatem habitus ſcientifici; ſed illa entitas non eſt adhuc extenſa ad omnes concluſiones ſuas: extēdetur autem, dum ipſe proficiet in addiſcenda Logica, & lumen adhuc modicum vlteriùs propagabit.

Dico

Dico ſecundò: diuerſitas generica ſcientiarum deſumitur ex diuerſitate abſtractionis à materia, quam dicit obiectum ſcientificum. Ita D.Th. Opuſ. 70. q. 5. art. 1.

Declaratur concluſio. Cum enim obiectum ſcientiæ tantò perfectiùs ſit, quantò altiùs aſſurgit ſupra materià, iuxtà diuerſos gradus eleuationis ſupra materiam, erunt diuerſi gradus generici ſcientiarum: Materia autem poteſt triplicitèr conſiderari. Primò, vt affecta ſingularitate, & conditionibus indiuiduantibus. Secundò, vt abſtracta à ſingularitate, ſed tamen ſubiecta qualitatibus ſenſibilibus. Tertiò, demùm conſiderari poteſt præcisè ſecundùm ſe, vt eſt radix quantitatis. Primò modo dicitur materia ſingularis. Secundò modo dicitur materia ſenſibilis. Tertiò modo dicitur materia intelligibilis. Primus ergò gradus abſtractionis eſt à materia ſingulari, quando ſcilicèt res materiales conſiderantur in vniuerſali (nàm de ſingularibus materialibus non datur ſcientia:) & primus iſte gradus conſtituit primum genus ſcientiarum, quæ ſcilicèt abſtrahunt à materia ſingulari, vt Phyſica, & Medicina, quæ conſiderant mutationes ſenſibiles in communi. Secundùs gradus abſtractionis eſt à materia non ſolùm ſingulari, ſed etiam ſenſibili, quando ſcilicèt res conſiderantur ſeparatæ non ſolùm ab omni ſingularitate, ſed etiam à ſenſibili alteratione; vt Geometer conſiderat circulum, & lineas, non curando vtrum ſint in materia frigida, vel calida, &

iſte

iſte gradus abſtractionis conſtituit ſecundùm genus ſcientiarum, quæ abſtrahunt à materia ſenſibili, vt ſunt Geometria, & Arithmetica. Tertius gradus abſtractionis eſt ab omni prorſus materia, quando ſcilicèt conſiderantur quædam formalitates ita eleuatæ, vt poſſint eſſe ſine materia: Vt Metaphyſicus cònſiderat veritatem, bonitatem, & alia in quibus non inuoluitur materia, cum poſſint conuenire rebus etiam ſpiritualibus; & hic gradus conſtituit tertium genus ſcientiarum ab omni materia abſtrahentium, quales ſunt Metaphyſica, & Logica.

Dico tertiò. Vnitas ſpecifica cuiuslibet ſcientiæ ſumitur ex vnitate principiorum? inquantùm ſcilicèt eius principia ita ſunt inuicem ordinata; vt vnum ſit ex aliquo tertio donec fiat reſolutio ad vnum primum principium illius ſcientię, quod eſt definitio obiecti, ex quo tanquàm ex trunco cæterorum principiorum rami ſeriatim naſcuntur.

Probatur prima pars: Quia principia ſunt lumen: & ratio formalis ſub qua ſcientiæ attingunt ſuas concluſiones: ergò ex vnitate principiorum deſumenda eſt vnitas ſpecifica concluſionum, ac proindè vnitas ſpecifica ſcientiarum.

Probatur etiam ſecunda pars: Scilicèt vnitatem principiorum diſumendam eſſe ex illa ſubordinatione, per quam vnum ex alio deducitur, cum Authoritate Ariſtotelis cap. 23. de démonſtratione: tùm quia vt dicit D. Thomas ibidem, principium ſubordinatum alteri deſumit ab ipſo virtutem; ergò vbi

ſunt

ſunt plura principia ſub vno gradatim ordinata, non eſt niſi vnica virtus, & vnum lumen in diuerſos veluti radios propagatum.

Obiicies principia omnium ſcientiarum reducuntur ad principia Metaphyſicæ; ergò ſi talis reductio daret vnitatem ſpecificam, non eſſet niſi vnica ſcientia de omnibus rebus.

Reſpondeo cum D. Thoma de demonſtratione, lect. 41. principia inter ſe connexa eſſe vna, & dare vnitatem ſcientiæ quandiu manent intra eandem abſtractionem, & idem genus ſcibilitatis; Quando verò principia gradatim ab vno deſcendendo tranſeunt ad nouam abſtractionem, tunc variant ſpeciem, & conſtituunt nouam ſcientiam ſpecificam, vt quando Metaphyſicus diſcurrit per ſua principia de rebus communiſſimis, & ab omni materia abſtractis, cenſetur habere vnicam ſpecie ſcientiam, ſed quando principia naſcentia ex Metaphyſica incipiunt applicari enti mobili, & materiæ ſenſibili, tunc formant nouam ſpecie ſcientiam, ſcilicèt Phyſicam.

ARTICVLVS QVARTVS.

Vtrùm idem intellectus, de eodem obiecto, poſſit ſimul habere ſcientiam, & opinionem.

Certum eſt ſcientiam, & errorem non poſſe eſſe ſimul de eodem obiecto in eo-

eodem intellectu; dubitatur tamen de opinione: vtrùm ſcilicèt idem homo de eadem concluſione, v. g. quod Deus exiſtat, poſſit habere ſimul ſcientiam, & opinionem: ſcientiam quidem, inquantùm tenet hanc veritatem, per medium demonſtratiuum, v. g. per ordinem vniuerſi, quo luce clariùs oſtenditur dari vnum primum gubernatorem: opinionem verò, inquantùm tenet eandem veritatem per medium probabile: vt quia id tenuerunt ſapientiores Philoſophi Pythagoras, Socrates, Plato, Ariſtoteles, &c.

Notandum eſt autem duplicitèr ſcientiam poſſe conſiderari: primò quoad actum, ſecundò quoad habitum. Scientia actualis eſt ille actus, quo de facto aſſentimur concluſioni per demonſtrationem probatę. Scientia habitualis eſt quidam habitus ex tali actu relictus. Ex eo enim quod aliquis ſemel conuictus ſit de veritate, in eo manet aliqua facilitas, & determinatio ad aſſentiendum tali concluſioni, quoties ſibi propoſita fuerit. Hæc facilitas vocatur habitus ſcientificus, ſeu ſcientia habitualis. Similitèr etiam opinio conſiderari poteſt, vel quoad actum, vel quoad habitum. Vndè triplicitèr comparari poteſt ſcientia cum opinione: Primò actus cum actu: Secundò habitus cum habitu; Tertiò actus cum habitu. Quidam tenent tam actum, quam habitum ſcientiæ, & opinionis ſe poſſe compati: Quidam verò neque actum, neque habitum opinionis, & ſcientię poſſe ſe competi; Quidam verò mediam viam tenent, dicunt enim actum ſciẽtificum

ſicum non poſſe compati cum actu opinatiuo nec habitum cum habitu: benè tamen actum cum habitu. Pro reſolutione.

Dico primò: Actus ſcientiæ non poteſt compati actum opinionis; ita vt quis ſimul ſit opinans, & ſciens reſpectu eiuſdem concluſionis. Concluſis non ita ſolùm intelligenda eſt, vt vterque actus non poſſit ſimul elici ab eodem intellectu, ſed etiam vt manente memoria actus ſcientiæ non poſſit produci actus opinionis.

Probatur primò authoritate D.Th. qui pluribus in locis id docet, præcipuè verò 1. poſt lect. 44. vbi ſic ait: *Manifeſtum eſt, quod non contingit omninò ſimul idem ſciri, & opinari quia ſcilicèt ſimul homo haberet exiſtimationem, quod res poſſet aliter ſe habere, & quod non poſſet aliter ſe habere*. Ariſt. ibid. idem affirmat dicens: *Non fieri poſſe, vt idem quis opinetur, & ſciat*.

Probatur ſecundò cõcluſio ratione D. Th. Impoſſibile eſt, vt intellectus ſit de eadem re certus, & incertus; ſed intellectus ſciens eſt certus de re, quam ſcit, intellectus verò opinans eſt incertus; ergò idem intellectus de eadem re non poteſt opinari, & ſcire. Maior eſt certa, nàm certitudo repugnat incertitudini. Minor verò declaratur opinio enim eſſentialiter eſt cognitio incerta per quàm ſcilicèt ita adhæremus vni parti, vt formidinem habeamus ne altera ſit vera; ſcientiæ verò eſt cognitio certa, & firma, per quam ſcilicèt ita adhæremus vni parti, vt nullam de contraria formidinem habeamus.

Re-

Reſpondebis 1. nihil obſtare, quominùs intellectus habeat duplex medium, vnum certum, & euidens, cui innitatur ſcientia: aliud incertum, & dubium, cui innitatur opinio: vndè ratione duplicis medijs intellectus erit certus, & incertus; certus per vnum, incertus per aliud.

Sed contrà, nàm intellectus de eadem veritate non poteſt eſſe certus, & incertus, etiam per diuerſa media: ergò nulla ſolutio. Probatur ſubſumptum: intellectus enim ſemel incertus, & plenè conuictus de aliqua veritate non eſt ampliùs capax dubitandi de illa, quantumuis ei proponantur media incerta; ergò per diuerſa media non poteſt eſſe certus, & incertus de eadem veritate. Probatur antecedens, tùm ratione, tùm experientia. Ratione quidem, nàm ſubiectum dum habet formam aliquam, eſt incapax priuationis illius formæ, à quacunq; cauſa ſupponatur cauſari; ſed incertitudo eſt priuatio certitudinis; ergò intellectus habens certitudinem de aliqua veritate, eſt incapax incertitudinis ex quocunq; capite prouenientis. Minor patet, certitudo enim, & incertitudo priuatiuè opponuntur, ſicut lux, & tenebræ. Maior verò declaratur: nam impoſſibile eſt, vt in eodem ſubiecto ſit forma, & priuatio, ex quocunque capite procedat illa priuatio: ſicut impoſſibile eſt, quod dum ſol illuminat aerem, aer fit obſcurus ex quacunque cauſa poſſit procedere obſcuritas. Experientia quoque idem ſuaderi poteſt ſentimus enim in nobis, quod ſi ſemel de re aliqua

quia certi ſimus per vnum medium non propterea ſimus incerti, quamuis idem nobis perſuadeatur per media incerta, vt quia certus ſum me viuere, quantumuis aliquis multiplicaret media probabilia ad perſuadendum me viuere, attamen propter illa media non me adduceret in aliquam dubietatem & incertitudinem illius veritatis.

Reſpondebis ſecundò, non eſſe de ratione opinantis, vt ſit incertus ex parte ſui, ſed ſolùm quod rem teneat per medium de ſe incertum.

Sed contrà: nàm de ratione opinantis eſt etiam vt ſit incertus ex parte ſui: ergò nulla reſponſio. Probatur antecedens, tùm ex D. Th. 2. 2. q. 1. ar. 5. ad 4. vbi expreſsè dicit. *De ratione opinionis eſſe, quòd id quod eſt opinatum exiſtimetur aliter ſe habere poſſe*: Tùm ratione, nàm opinio definitur cognitio incerta, & formidoloſa: Impoſſibile eſt autem cognitionem eſſe formidoloſam, niſi cognoſcens ſit etiam incertus, & formidine affectus: nàm intantùm cognitio eſt formidoloſa, & incerta, inquantùm intellectus formidat, ne id quod tenet, ſit falſum, & oppoſitum illius ſit verum. Ex quo patet totius quęſtionis cardinem, & ſimul fũdamentum concluſionis noſtrę in hoc ſitum eſſe, quod opinans eſt incertus, & fluctuans, è cõtra ſciens eſt certus, & firmus: Vndè quia repugnat eundem intellectum de eadem veritate ſimul eſſe certum, & incertum fluctuãtem, & firmum, ideò repugnat eundem intellectum circa idem habere opinionem, & ſcientiam.

Dico

Dico ſecundo. Habitus ſcientiæ non poteſt de eodem in eodem ſimul eſſe cum habitu opinionis. Concluſio videtur ſequi ex præcedenti; ſicut enim repugnat eundem intellectum eſſe ſimul certum & incertum actualitèr: ita quoq; repugnat habitualitèr vtrumq; hoc habere.

Dico 3. Actus opinionis poteſt eſſe cum habitu ſcientiæ, ſi talis habitus ſit in tali ſtatu, vt non poſſit prorumpere in actum.

Ratio concluſionis eſt, quia habitus non opponitur ratione ſui actibus alterius habitus ſibi contrarii; vt habitus iniuſtitiæ non opponitur actibus iuſtitiæ, ſed illos pati poteſt; ergò contingere poteſt, vt quis habens habitum ſcientiæ impeditum ab actu; exerceat actus opinatiuos: ſicuti qui habet habitum iniuſtitiæ, elicit tamen nonnunquam actus iuſtos. Vtraque hæc concluſio magis confirmabitur ex dicendis articulo ſequenti, concluſione 2. & 3. Quod enim ibi dicetur de actu ſcientiæ reſpectu habitus fidei, proportionalitèr applicandum eſt opinioni, & ſcientiæ.

Obiicies primò D. Thom. authoritatem ex 3. ſentent. diſt. 31. q 2. ar. 1. quæſt. 1. ad 4. vbi ſic habet: *Dicendum quod opinio, & ſcientia, quamuis ſint de eodem: non tamen ſunt ſecundùm idem medium, ſed ſecundùm diuerſa, & ideò poſſunt eſſe ſimul.*

Reſpondeo primò cum Excellentiſſimo Archiepiſcopo Auenionenſi 2. 2. quæſt. 1. a. 5. D. Th. ibi ſumere opinionem non formalitèr, & in ſtatu opinionis, ſeu ex parte ſubiecti;

cti, ſed materialitèr & ex parte medij, pro cognitione per medium probabile procedente: fatemur enim quod adueniente ſcientia remanet adhuc cognitio per medium probabile acquiſita, ſed negamus hanc cognitionem habere ampliùs ſtatum opinionis in præſentia ſcientiæ, quia opinio formaliter ſumpta exigit ſubiectum dubium, & fluctuans: vndè cum per ſcientiam tollatur omnis dubitatio, & anxietas à ſubiecto tollitur etiam opinio in ratione opinionis.

Reſponderi poteſt ſecundò, D. Thomam loco citato non loqui aſſertiuè, ſed permiſſiuè: Nàm ſoluebat argumentum ex paritate ſumptum; quod ſcilicèt opinio poteſt manere cum ſcientia; ergò fides poteſt manere cum viſione beatifica: In reſponſione ad illud argumentum negat paritatem quod ſcilicèt, quamuis opinio poſſit eſſe cum ſcientia, fides poſſit eſſe cum viſione. Quaſi diceret, eſtò ſcientia pati poſſit opinionem, non tamen viſio Beatifica poteſt fidem quia ſcilicèt fides magis opponitur viſioni, quàm ſcientia opinioni. Eodem loquendi modo ſæpè vtitur D. Thomas ſoluendo argumenta aduerſariorum, quæ procedunt ex paritate; ſæpè enim permittit aduerſariis ſuppoſitionem falſam, & negant paritatem, quia hoc ſufficit ad ſoluendum eorum argumentum.

Obiicies ſecundò, & ſimul inſtabis ratione. Cognitio procedens per medium probabile eſt oponio: ſed es conceſſis intellectus ſciens aliquam veritatē, poteſt illam cognoſcere

ſcere adhuc per medium probabile; ergò poteſt habere opinionem de illa.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem; Cognitio procedens per medium probabile eſt opinio, ſi ſit cum formidine contrarii, concedo; ſi ſit ſine formidine contrarii, nego; Et ad minorem; intellectus ſciens aliquam veritatem poteſt illam cognoſcere per medium probabile, cum formidine, & incertitudine, nego, ſine formidine, concedo: Et negò conſequentiam. Non enim omnis cognitio procedens per medium probabile eſt opinio, ſed ſolum illa, quæ eſt cum formidine contrarii: Intellectus autem ſciens aliquam veritatem non poteſt habere formidinem de contrario illius veritatis, & ideò non poteſt habere opinionem de illa, quantumuis eam cognoſcat per medium probabile.

Inſtabis: poſita cauſa ponitur effectus: ſed medium probabile eſt cauſa opinionis: ergò poſito medio probabili ponitur opinio.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: poſita cauſa ponitur effectus, ſi ſubiectum ſit capax illius effectus concedo; ſi ſit incapax, nego; Intellectus autem conuictus per ſcientiam de aliqua veritate eſt incapax opinandi circa illam, quia eſt incapax dubietatis, & incertitudinis: vndè quantumuis habet media probabilia circa illam veritatem, in illo tamen non producitur opinio.

Vrgebis: Intellectus eſt capax certitudinis, & incertitudinis, circa idem: ergò intel-

intellectus eſt capax ſcientiæ, & opinionis circa idem. Probatur antecedens; non magis opponuntur certitudo, & incertitudo, quam dolor, & lætitia, ſed voluntas de eodem obiecto poteſt habere dolorem, & lætitiam ergò etiam intellectus circa idem poteſt habere certitudinem, & incertitudinem. Probatur minor nàm voluntas Chriſti ſimul gaudebat, & triſtabatur de ſua paſſione, ſed paſſio Chriſti eſt vnum, & idem obiectum: ergò de eodem poteſt voluntas habere dolorem, & lætitiam.

Reſpondeo negando antecedens: Ad probatione, nego maiorem: ad eius probationem conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Paſſio Chriſti eſt vnum, idem obiectum, materialitèr concedo; formaliter nego: nàm in paſſione Chriſti plures erant formalitates: erat enim afflictiua Chriſti, & redemptiua hominum: vt erat afflictiua Chriſti afferebat illi dolorem, vt erat redemptiua hominum cauſabat illi lætitiam: vndè non ſequitur, quod dolor, & lætitia cadere poſſint ſupra idem obiectum formalitèr, ſed ſolùm materialitèr.

ARTICVLVS QVINTVS.

Vtrùm ſcientia poſſit eſſe ſimul cum Fide Diuina.

STatus quæſtionis ſatis conſtat ex dictis ſuperiori articulo. Solum aduertendum eſt fidem definiri, cognitionem certam qui-

quidem, obſcuram tamen, Dei teſtimonio innixam. Hæc cognitio, non ſecus, ac de ſcientia dictum eſt, poteſt dupliciter conſiderari: primo in actu, ſecundo in habitu. Fides actualis eſt actus, quo aſsentimur rebus reuelatis: Fides habitualis eſt virtus in intellectu reſidens, qua inclinamur ad aſsentiendum reuelatis. Hoc poſito, quærimus, vtrùm fides, ſiue quantum ad actum poſſit eſse cum ſcientia; ita vt eadem veritas, ab eodem intellectu, poſſit eſse ſimul ſcita, & credita. Plures extranei affirmant: Diu. Thomas, Thomiſtæ omnes, & plures, alij negant. Cum enim ſcientia duo habeat, ſcilicèt euidentiam, & certitudinem (dicitur enim cognitio certa, & euidens) ſicut ratione certitudinis expellit opinionem, quæ incerta eſt, ita ratione euidentiæ excludit fidem quæ obſcura eſt. Vndè

Dico primò: Actus fidei, & actus ſcientię non poſſunt eſſe ſimul in eodem intellectu, de eodem obiecto. Concluſio eſt D. Thomæ, qui perpetuò docet, *ea quæ ſunt fidei, non poſſet eſſe ſcita*. Omiſſis ergò authoritatibus, quę plurimæ referri poſſent.

Probatur primò. Concluſio ratione D. Th. quam habet 1. 2. quæſt. 67. art. 3. Quę opponuntur ex parte ſubiecti non poſſunt eſſe in eodem ſubiecto: Sed actus fidei, & ſcientię opponuntur ex parte ſubiecti; Ergò non poſſunt eſſe in eodem ſubiecto. Maior patet: quia oppoſitio eſt cauſa incompatibilitatis: vndè quę opponuntur, non poſſunt ſe compati in eo: in quo oppo-

nuntur. Probatur minor: nam ſubiectum videns, & ſubiectum non videns opponuntur; ſed ſubiectum fidei eſt non videns ea, quæ credit, & ſubiectum ſcientiæ eſt videns ea, quæſcit: Ergò fides, & ſcientia opponuntur ex parte ſubiecti; maior patet: ſiquidem videre, & non videre manifeſtè ſunt oppoſita, minor verò probatur. Et in primis quod ſubiectum ſcientiæ ſit videns ea, quæ tenet per ſcientiam, nemo negat; nàm ſcientia eſt euidens rei cognitio: Vndè illa quæ ſunt ſcita, debent eſſe viſa intelligibilitèr ideſt euidentia. Quantum verò ad ſecundam & præcipuam partem, quod ſcilicèt ſubiectum fidei debeat eſſe non videns, id eſt, non habens euidentiam eorum, quæ credit; probatur tùm authoritate Apoſtoli 1. ad Corinth. 13. innentis, quod ea, quæ ſunt fidei, cognoſcuntur ſolùm in ænigmate: ideſt ſunt obſcura credenti; tùm authoritate Patrum ſæpè inculcantium *finem eſſe non viſerum* vndè: Auguſtinus ait: *Quid eſt fides? credere quod non vides;* Tùm demùm ex ipſa definitione fidei, quàm tradidit D. Paulus ad Heb. 10. dicens ***Fidei eſt argumentum non apparentium***: ergò de ratione fidei eſt, vt ea quæ creduntur non ſint viſa, ſed obſcura credenti.

Reſpondent Aduerſarii eundem intellectum poſſe ſimul eſſe videntem, & non videntem eandem veritatem, inquantum illa attingit per diuerſa media: eſt enim videns quatenùs eam attingit per medium ſciẽtificum: & eſt non videns quatenus illam

attin-

attingat per teſtimonium dicentis, quod eſt medium creditiuum.

Sed contrà: nàm fides exigit eſſentialitèr vt intellectus ſimplicitèr, & omni ex parte non videat ea, quæ ſunt fidei; ergò nulla reſponſio. Probatur antecedens: ea quæ ſunt fidei, debent eſſe obſcura, & ænigmatica reſpectu credentis, vt expreſſè dicit D. Paulus, & patet ex locis præcitatis; ſed ex quocunque capite aliquid fit euidens, non poteſt amplius dici ænigmaticum, & obſcurum ei, qui illud videt, ergò fides eſſentialitèr exigit, vt ea, quæ ſint fidei, ex nulla parte ſint viſa, & euidentia. Probatur minor: tùm quia obſcuritas, & ineuidentia eſt mera priuatio: vndè ex quocumque capite oriatur euidentia alicuius veritatis, fugatur obſcuritas circa illam nec ampliùs poteſt dici ineuidens, & obſcura; tùm quia alias ſequeretur, ea quæ ſunt nobis notiſſima, poſſe dici ænigmatica, quia non percipiuntur ex aliquo capite; ſicque dici poſſet magnum ænigma modo diem eſſe, quia licèt diem oculis euidenter percipiamus, non tamen ipſum percipimus auribus: ergò vt aliqua res dicatur alicui obſcura debet eſſe ei ineuidens ex omni capite.

Probatur ſecundò concluſio egregia ratione D. Thomæ quæſt. 14. de veritate art. 9. Fides exigit, vt intellectus aſſentiatur rei creditæ ex confidentia luminis alieni, & quaſi captiuatus per authoritatem dicentis: Atqui ex quocunque capite intellectus habeat euidentiam rei, non aſſentitur ipſi quaſi con-

fidendo in alieno lumine, & ſe ipſum captiuando ſub alterius authoritate, ſed vt confidens in proprio lumine, & iam de veritate ex ſe ipſo ſecurus:ergò intellectus ex quocunque capite habeat euidentiam rei, non retinet ampliùs fidem circa illam. Maior conſtat, tùm ex ipſo nomine; nàm fides dicta eſt *à fidendo*, eò quod ſcilicèt per eam aſſentiamur rebus, non quaſi ſecuri de illis per lumen noſtrum, ſed quaſi confidentes in veracitate dicentis, & noſmetipſos voluntariè captiuantes ſub illius authoritate, tùm etiam ex Diu. Paulo dicente, *intellectum credentem captiuari in obſequium fidei*: Vt autem explicat Diu. Thomas, captiuus eſt, qui non eſt ſub propria iuriſdictione, ſed retinetur extra proprios terminos per poteſtatem extraneam; Terminus autem in quo naturalitèr quieſcit intellectus. eſt euidentia rei, & ideò intellectus credens dicitur captiuus, quia cum ſit extra naturalem terminum, ſcilicèt extrà euidentiam, attamen rei aſſentitur, quaſi alligatus per alienam authoritatem. Minor verò quod ſcilicèt intellectus habens euidentiam rei, cui aſſentitur: non ſit ampliùs captiuus, & confidens in alieno lumine, declaratur; tunc enim proprios terminos attigit, ſcilicèt euidentiam, & per ſe ipſum eſt certus: ergò non cenſetur ampliùs captiuus, & confidens in alieno lumine: ſed certus ex proprio lumine; & ideò D. Paulus dicit, fidem in patria euacuandam eſſe, non quod præcisè per teſtimonium Dei id fiat euidens

in patria, quod erat ſub illo obſcurum in via, ſed quia per beatificum lumen illuſtratus intellectus adhærebit diuinæ veritati, non quaſi confidens in teſtimonio dicentis, ſed quaſi de illa per proprium lumen ſecurus.

Dico ſecundò, habitus ſcientiæ, & fidei non poſſunt eſse ſimul in eodem, reſpectu eiuſdem obiecti.

Probatur concluſio; primò, quia non eſt poſſibile, vt idem ſubiectum ſi habitualitèr inclinatũ ad actus oppoſitos: ſed actus fidei, & ſcientiæ ſunt oppoſiti, vt conſtat ex prima concluſione: Ergò intellectus non poteſt habere ſimul habitus inclinantes ad eiuſmodi actus. Secundò: quia ſicut actus fidei exigit, vt intellectus non ſit actualitèr videns id quod credit; ita habitus fidei exigit, vt intellectus non ſit habitualitèr videns id, quod credit: Atqui per habitum ſcientiæ intellectus fit habitualitèr videns, ergò cum habitu ſcientiæ non poteſt eſſe habitus fidei

Dico tertiò. Habitus fidei poteſt eſse cum actu ſcientiæ, modò tali actus nullum producat habitum.

Probatur concluſio primò Authoritate D. Thomæ, qui 2. 2. quæſt. 175. art. 3. ad 3. loquens de raptu Pauli, in quo Paulus vidit clarè Deum, & habuit ſcientiam Beatorum, ſic ait: *Quia Paulus non fuit beatus habitualitèr, ſed ſolum habuit actum beatorum*, ideſt, actum ſcientiæ beatificæ, *conſequens eſt, vt ſimul tunc in eo non fuerit actus fidei, fuit tamen ſimul tunc in eo habitus fidei.*

Probatur ſecundò concluſio; Tùm ratione, tùm exemplis. Ratione quidem; cum enim ſcientia expellat fidem, eo modo expellitur fides, quo introducitur ſcientia: ergò ſi ſcientia ſolùm introducatur per modum tranſeuntis, & quoad actum, expellet ſolùm fidem quoad actum. Exemplis quoque: Sic enim videmus quod, quia ignis non introduci calorem infero, niſi per modum actus tranſeuntis, reliquit illud ſemper habitualitèr diſpoſitum ad frigiditatem; Sic quia manus ſurſum proiiciens lapidem non imprimit ipſi inclinationem habitualem ad ſursùm, ſed ſolùm motionem actualem tranſeuntem, lapis quantumuis actu tendat ſurſum, ſemper tamen remanet habitualitèr inclinatus ad deorſum; Sic quia vnicus actus iniuſtitiæ non producit habitum iniuſtitiæ, ideò cum tali actu manere poteſt habitus iuſtitiæ. Et generalitèr nullus actus excludit habitum, niſi inquaniùm producit contrarium habitum.

Obiicies primò contrà primam concluſionem: Philoſophus Chriſtianus ſimul demonſtratiuè ſcit dari Deum, & tamen idem tenet per fidem: ergò de eodem habet fidem, & ſcientiam. Antecedens quantùm ad primam partem ſupponitur, quantùm verò ad ſecundam probatur: nàm quilibet Chriſtianus, etiam philoſophus, tenetur credere omnes articulos fidei: Sed primus articulus fidei eſt, quod Deus ſit: ergò Chriſtianus philoſophus tenetur credere.

Reſ-

Reſpondeo negando antecedens: ad probationem, diſtinguo: Chriſtianus tenetur credere omnes articulos fidei, quamdiù ſunt ſibi credibiles, concedo; quando ſunt ſibi euidentes nego; tunc enim deſinunt eſſe articuli fidei, quando fiunt euidentes nàm fides eſt de rebus obſcuris, vt ſuprà dictum eſt.

Inſtabis: Qui non credit vnum articulum eſt infidelis: ergò ſi philoſophus non crederet Deum eſſe, eſſet infidelis.

Reſpondeo diſtinguendo antecedens: Qui non credit vnum articulum eſt infidelis, ſi non credat, negando illum, concedo: ſi non credat, ſciendo illum, nego.

Vrgebis; D. Paulus ad Heb. 11. dicit, quod *oportet accedentem ad Deum credere, quia eſt, & inquirentibus ſe remunerator ſit:* ſed philoſophus debet ad Deum accedere, ſicut & alii fideles; ergò debet credere Deum eſſe.

Reſpondeo dictum Apoſtoli intelligendum eſſe de Deo vt authore, & remuneratore ſupernaturali; nàm fides Dei vt authoris naturalis non eſt neceſſaria ad iuſtificationem, niſi per accidens in eo, qui ignorat. Vndè Angeli, qui euidentèr percipiunt Deum vt authorem naturalem, nunquàm habuerunt fidem de illo vt authore naturali, & tamen iuſtificati ſunt

Obiicies ſecundò. Si philoſophus Chriſtianus non haberet fidem de Deo vt authore naturali, eſſet deterioris conditionis, quam ſit ruſticus: conſequens eſt falſum: ergò, &

K 4 an-

antecedens. Probatur ſequela: Ille eſt deterioris conditionis, qui eſt minùs certus, ſed Philoſophus minus certus eſset de exiſtentia Dei, quam ruſticus; ergò eſset deterioris conditionis. Probatur minor; nàm aſsenſus fidei eſt certior omnis ſcientia: ſed ruſticus tenet per fidem Deum eſse; philoſophus verò per ſcientiam; ergò philoſophus eſset minus certus quàm ruſticus.

Reſpondeo negando ſequelam; ad probationem, nego minorem: ad eius probationem, diſtinguo maiorem; aſsenſus fidei eſt certior ſcientia ſola, concedo: ſcientia per teſtimonium Dei confortata, nego. Solutio eſt Capreoli; Philoſophus enim fidelis tenet Deum eſse per duplex medium, diuinam ſcilicèt authoritatem, & ſcientificam demonſtrationem: vndè ſcientia talis philoſophi confortatur à diuina authoritate, à qua recipit certitudinem ſupernaturalem, ſicut virtutes morales acquiſitæ recipiunt ſupernaturale meritum ex ſubordinatione ad Charitatem. Solutio fundatur in D. Thoma 2.2. queſt. 4 ar. 8. ad 2. vbi dicit: *Quod aliquis parua ſcientia magis certificatur de eo quod audit ab aliquo ſcientifico, quã de eo quod ſibi ſecundam ſuam rationem videtùr*. Ex quo patet, quod ſcientia poteſt confortari per teſtimonium dicentis.

Inſtabis; ergò talis philoſophus habet aſsenſum fidei ſimul cum actu ſcientiæ. Probatur conſequentia, nam aſsenſus ille eſt fidei, qui innititur diuinæ authoritati: ſed talis philoſophus, licèt habeat ſcientiam,

tiam, quod Deus ſit, adhuc tamen innitur diuinæ authoritati: ergò, &c.

Reſpondeo negando conſequentiam; ad probationem diſtinguo maiorem: aſſenſus ille eſt fidei, qui innititur authoritati diuinæ, tanquam totali motiuo aſsentienti rei aliundè obſcuræ, concedo; tanquàm confirmanti id, quod aliundè eſt euidens, nego vt enim aſsenſus aliquid ſit actus fidei, neceſse eſt vt ſit totalitèr propter authoritatem dicentis, per quam intellectus captiuetur ad aſsentiendum ijs, quę ſibi ignota ſunt, vt ſuprà dictum eſt.

Addunt præterea quidam, philoſophum Chriſtianum habere certitudinem fidei de exiſtentia Dei, tùm quia illam tenet per fidem, inquantùm continetur in aliis creditis, verbi gratia, in myſterio Trinitatis: tùm quia habet iudicium actuale formatum per fidem, quo indicat eiuſmodi articulum eſſe omni veritate naturali certiorem; tùm quia ſemper eſt in præparatione animi ad illum credendum, ſi ſcientiam amitteret: ſemper enim retinet apud ſe fundamentum, & columnam veritatis, ſcilicèt diuinam authoritatem, ad vita intellectus humanus adeò debilis eſt, vt in apertiſſimis veritatibus ſæpè vacillet; ſicut videre eſt in antiquis philoſophis, qui licèt acutiſſimi, attamen circa diuina grauitèr errauerunt, & modò viri aliundè docti, vbi ſemel fidem perdidere, in immanes errores incidunt, & ideò propter hanc humani ingenii infirmitatẽ dotum eſt nobis lumen fidei, quod & nos

circa ea, quæ humanum captum ſuperant, inſtrueret, & circa ea, quæ aliqualitèr à nobis ſciri poſſunt, vt circa Dei prouidentiam immortalitatem animæ, & morum ſinceritatem, nos confirmaret.

QVÆSTIO SEXTA.

De vmbra entis realis; ſcilicèt ente rationis.

ETſi plura ſparſim attigerimus de ente rationis, ſpecialitèr de illo, quod à Logica reſpicitur; hic tamen de illo communius ſumpto dicendum eſt, idque paucis, quia quæ circa ens rationis quæri poſſunt non videntur tantæ vtilitatis, ac neceſſitatis. Vndè quidquid de illo dicendum occurrit, duobus complectimur articulis, in quorum primò quæretur an, quid, & quotuplex ſit. In ſecundo à quo formetur.

ARTICVLVS PRIMVS.

An, quid, & quotuplex ſit ens rationis.

DIco primò. Datur ens rationis. Nomine entis rationis intelligitur id, quod neque eſt, neque eſſe poteſt in rerum natura ſed ſolùm habet eſſe obiectiuum in apprenſione rationis. Hoc dari quidam negarunt, ſed communiùs admittitur.

Probatur concluſio tùm experientia, qua videmus non ſolùm ea, quæ ſunt, nos concipe-

cipere: ſed etiam ea, quæ non ſunt, nec eſſe poſſunt, quaſi eſſent, apprehendere; loquimur enim de morte, de vacuo, ad tenebris, &c. quaſi de entibus veris. Vt quando dicimus, tenebras opponi luci, mortem eſse ianuam melioris vitæ, eſſe pretioſam in conſpectu Dei, ſi benè moriamur, &c. Et tamen conſtat, mortem, tenebras, &c. non eſſe entia, ſed priuationes entis. Tùm etiam idem ſuadetur ratione: Nàm humanam ingenium propter fœcunditatem non modò ea, quæ ſunt, poteſt intelligere, ſed etiam in illis varios reſpectus apprehendere, qui ſolùm exiſtunt in intellectu, vt reſpectum prædicati, ſubiecti, &c. ſed eiuſmodi reſpectus ſunt entia rationis [ſolùm enim exiſtunt in apprehenſione rationis:] ergò datur ens rationis.

Obiicies; Ens rationis non habet cauſam: ergò non datur. Probatur antecedens: vel enim illa cauſa eſſet realis, vel rationis? ſi realis, effectus eius debet illam imitari, ac proindè eſſet realis: si rationis, de illa cauſa rursùs quæretur, an ſit ab alia cauſa, vel rationi, vel realis.

Reſpondeo ens rationis habere cauſam eò modo, quo eſt: vndè quia non eſt niſi in apprehenſione, ideò non habet cauſam niſi apprehendentem. Et hæc quamuis ſit cauſa realis, non tamen producit ens reale, quia non agit per actionem productiuam ſui termini, ſed ſolùm cognoſcitiuam, & apprehensiuam; ideòque ſolùm poteſt dare illi eſſe in apprehenſione.

Dico ſecūdò. Ens rationis definitur id, quod habet eſſe obiectiuè tantùm in intellectu.

Declaratur definitio. Tripliciter aliquid poteſt eſſe in intellectu, ſubiectiuè, effectiuè, & obiectiuè. Ea ſunt ſubiectiuè in intellectu, quæ ipſi inhærent tanquam accidentia ſubiecto, vt habitus, & ſpecies intelligibiles: ea ſunt effectiuè in intellectu, quæ ab illo producuntur tanquam proprij eius effectus, eiuſmodi eſt actus intellectus: ea verò ſunt obiectiuè in intellectu, quæ ab illo purè apprehenduntur. Ens igitur rationis eſt, quod habet tantùm eſſe obiectiuè in intellectu, id eſt, cuius totum eſſe in eo conſiſtit, vt apprehendatur, ex quo infertur ens rationis non eſſe meram denominationem extrinſecam, ſed aliquid ad modum entis apprehenſum.

Dico tertiò. Ens rationis aliud eſt fundatum, aliud ſine fundamento inuentum.

Concluſio patet; Nàm intellectus aliquando rationabiliter, & ipſis rebus ita exigentibus nouos adinuenit reſpectus; vt poſtquam diſtinxit hominem in *animal*, & *rationale*, conſequens eſt, vt vtrumque conceptum inuicem comparet: animal quidem vt ſuperiùs rationale verò vt inferiùs. Hæc entia rationis dicuntur fundata. Aliquandò verò ſine neceſſitate ad libitum intellectus varia fingit, & inuicem comparat, vt comparando varias partes animantium ad vnum totum facit chimæras, centauros, & alia eiuſmodi gratia excogitata: & hæc dicuntur entia rationis ſine fundamento.

Ens

Ens rationis fundatum diuiditur in carentiam ad modum formæ conceptam, relationem rationis. Cum enim intellectus non modo de ente, ſed etiam de non ente diſputet, vt de morte, de tenebris, &c. neceſſe eſt vt illas carentias entis apprehendat ad modum entis, vt quando dicit, mortem eſſe omnium terribilium terribiliſſimum; vacuum eſſe inimicum naturæ, iſtas negationes exprimit; quaſi eſſent aliquid; vndè facit primum ens rationis, ſcilicèt carentiam entis ad modum entis apprehenſam. Præterea etiam intellectus cogitur diſtinguere res in uarios conceptus, quos deindè inuicem ordinat; talis ordo apprehenſus in rebus cognitis vocatur relatio rationis.

Carentia autem diuiditur in negationem, & priuationem; Negatio eſt carentia formæ in ſubiecto non apto, vel ſine ſubiecto: ſic cæcitas in lapide dicitur negatio, & ipſum nihilum eſt etiam negatio. Priuatio verò eſt carentia formæ in ſubiecto apto, vt cæcitas in homine, tenebræ in aere non ſunt meræ negationes, ſed priuationes.

Relatio verò rationis ſub ſe comprehendit omnes reſpectus, quos noſtra ratio adinuenit in rebus cognitis: Qui quidem reſpectus, ſi ordinentur ad cognoſcendam veritatem ſcientificè, dicuntur ſecundæ intentiones, & pertinent ad Logicam; ſi uerò ordinentur ad ornatum ſermonis, ut ſit magis perſuaſiuus pertinet ad Rhetoricam: ſi verò ordinentur ad congruitatem elocutionis pertinet ad Grammaticam.

ARTICVLVS SECVNDVS.

Per quam potentiam fiat ens rationis.

LIcèt ex ipſa entis rationis definitione ſatis pateat ipſum fieri à ſolo intellectu: vt tamen pleniùs id diſcutiatur, & ſimul declaretur quis intellectus formare poſſit entia rationis.

Dico primò. Nec ſenſus exteriores, nec interiores, nec voluntas poſſunt facere ens rationis.

Probatur concluſio vnica, ſed efficaci ratione; Nàm ens rationis eſt, id quod habet eſſe tantum obiectiuè in intellectu: ſed nec ſenſus interni, nec externi, nec voluntas poſſunt formare aliquid, quod habeat eſse tantùm obiectiuè in intellectu; ergò non poſſunt facere ens rationis. Probatur minor: Nàm illud, quod habet eſse obiectiuè tantùm in intellectu, fit inquantùm apprehenditur ab intellectu: ergò non fit per actionem aliarum potentiarum, ſed ſolius intellectus.

Dices: Sæpè ſenſus apprehendit ea, quæ non ſunt, quaſi eſsent, vt oculus videt vmbras, quę nihil ſunt, & in picturis planis videt prominentias, & diſtantias inter obiecta quę tamen in ipſa ſuperficie picturæ iacent æqualiter; ergò facit ens rationis.

Reſpondeo negando, quod ſenſus apprehendat ea, quæ non ſunt quaſi eſsent. Et in primis oculus non videt vmbram puram, ſed

vel

vel colorem minus illuminatum, vel ipſam illuminationis extremitatem, inquantùm, ſcilicèt extremas corporis illuminati lineas videt finiri ad aliquem locum, & conſtituere figuram, in cuius medio nihil videt. Cæterùm puras vmbras, & tenebras non videri patet experientia, dum fumus in caliginoſa nocte: tunc enim nihil magis videmus apertis oculis, quam clauſis. Quantùm verò ad profunditates, quas repræſentant pictores, oculus non videt profunditatem, vel diſtantiam, ſed aliquid ita ſimili profunditati, vel diſtantiæ, vt ſenſus communis non poſſit diſcernere; vtrùm ſit vera profunditas, aut aliquid ipſi ſimile.

Inſtabis: Sæpè homo plura imaginatur, quæ nunquam extiterunt, vt chimeras, fabulas, flumina lactis, &c. Ergò imaginatio fabricat entia rationis.

Reſpondeo eiuſmodi non cōcipi per imaginationem apprehendendo non ens ad modum entis, ſed permiſcendo ſpecies entium realium; ſicut enim pictor miſcendo colores repręſentat chymæras: ita quoque imaginatio miſcendo ſpecies rerum, quas habet apud ſe format varias fabulas, & chimæras. Sed ſicut picturæ non dicuntur entia rationis ita nec illæ imaginationes.

Et, ſi dicas, quare ergò chymera dicitur ens rationis?

Reſpondeo, quia in tali chymera duo ſunt; ſcilicèt quidam ordo apprehenſus inter partes variorum animantium ad componendum vnum totum, & illa relatio eſt ens rationis fit-

ſitque ab intellectu; eſt etiam prætereà in chymæra quædam mixtura phantaſmatum, in quantum ſpecies variorum animantium confunduntur ad fabricam vnius noui, & talis mixtura pertinet quidem ad imaginationem, ſed non eſt ens rationis.

Dico ſecundò; Probabile eſt, intellectum Angelicum poſſe facere ens rationis, ſaltem aliquod, etſi non omne.

Probatur concluſio, Nàm Angelus diſtinguit attributa Dei, quæ non ſunt in ſe diſtincta, ſed talis diſtinctio eſt ens rationis: ergò facit ens rationis. Maior patet; Nàm intellectus Angelicus, cum ſit limitatus, non poteſt concipere vnico conceptu totum Deum: proindèque cogitur formare plures de Deo conceptus, & illum in varia attributa diſtinguere. Minor verò probatur ens enim rationis eſt, quod habet tantùm eſſe obiectiuè in intellectu: ſed hæc diſtinctio habet eſſe tantùm obiectiuè in intellectu: ergò eſt ens rationis.

Reſpondebis, Angelum concipere quidem attributa Dei diuerſis actibus, non tamen concipere illa vt diſtincta, nec proindè facere ens rationis.

Sed contrà: Nàm licèt Angelus non cognoſcat attributa Dei vt diſtincta in re, benè tamen vt diſtincta in ſuo conceptu, inquantũ de illis habet conceptu, obiectiuos diſtinctos.

Dico tertiò. Intellectus diuinus non facit entia rationis. Concluſio communior eſt inter Thomiſtas, etſi non habeatur expreſſè in D. Thom.

Pro.

Probatur efficaci ratione: nàm cognitio formatiua entis rationis eſt eſſentialiter imperfecta: Ergò non poteſt competere Deo. Probatur antecedens: ens rationis fit cognoſcendo rem alitèr quam ſit in ſe: ſed cognitio attingens rem alitèr, quàm ſit in ſe: eſt imperfecta: ergò cognitio formatiua entis rationis eſt imperfecta. Maior patet: Nàm ens rationis fit, vel fingendo chymeras, & fabulas ſine fundamento, vel apprehendendo carentiam entis, quaſi eſſet vernm ens, vel demùm referendo ea, quæ non ſit relatu: quę omnes cognitiones, vt patet, cognoſcunt rem, alitèr; quàm ſit in ſe: nàm nituntur apprehendere id quod nihil eſt, quaſi verè eſſet. Minor verò videtur certa: Nàm cognitio cenſetur perfecta, quando attingit rem prout eſt in ſe, ergò illa cognitio eſt imperfecta, quæ cognoſcit rem alitèr, ac ſit in ſe, quæque nititur apprehendere quaſi eſſet; id quod de facto nihil eſt.

Confirmatur concluſio ex diſcrimine, quod eſt inter intellectum diuinum, & creatum; intellectus enim creatus eſt ſterilis ad extrà, & non eſt menſura realitatis eorum quæ apprehendit, ſed magis ab illis menſuratur; vndè ſi obiectum, in quod fertur, non habet ex ſe realitatem, non poteſt cognoſcendo illam ei dare, ſed ſolùm dat ei aliquod eſse apprehenſum, quod eſt merum eſse rationis: ſicque facit entia rationis. At verò cognitio Dei eſt cauſa realitatis rerũ, & ſicut eius approbare eſt facere realitèr, ita ſine approbatione cognoſcere, & apprehen-

hendere, eſt reddere realitèr poſſibile. Ergò hoc ipſo quod aliquid eſt à Deo apprehenſum, eſt ens reale, proindeque implicat merum ens rationis fieri à Deo ſed quidquid ab eo fit, eſt reale. Hanc rationem frequenter inſinuat D. Th. præcipuè de verit. qu. 2. art. 8.

Objc. 1. difficilem D. Th. authoritatem ex 1. p. q. 15. a. 2. ad 3. & 4. Reſpectus ideales eſſentię diuinæ ad creaturas ſunt entia rationis; non enim ſunt reales? vt expreſsè dicit S. D. loco iam cit. Atqui Deus cauſat tales reſpectus ex eodem D. Tho. ergò facit entia rationis.

Reſpondeo primò diſtinguendo minorem, Deus cauſat reſpectus ideales, formalitèr apprehendo aliquam relationem in ſua eſſentia ad creaturas, nego; fundamentalitèr, cognoſcendo ſuam eſſentiam diuerſimodè à creaturis imitabilem, quæ imitabilitas eſt fundamentum reſpectuum idealium, quos in Deo formaliter intelligimus, concedo.

Reſp. 2. diſtinguendo maiorem Reſpectus ideales Dei ad creaturas ſunt relationis rationis, reſpectus ideales cogniti per modum relationum exiſtentium ſubiectiuè in Deo, concedo; cogniti per modum relationum in Deo ſolùm terminatiuè exiſtentium, nego. Et ſimilitèr ad minorem: Deus cauſat tales reſpectus, eos apprehendendo ad modum relationum in ſua eſſentia ſubiectiuè exiſtentium, nego. Eos apprehendendo per modum relationum in creaturis ſubiectiuè,

uè, in ſua verò eſſentia terminatiuè exiſtentium, concedo Et nego conſequentiam. Explicatur clarè diſtinctio, cuius termini paulò videntur obſcuriores. Duplicitèr poteſt concipi Deum reſpicere creaturam, & ad illam comparari. Primò tanquam relatus ad ipſam, ita vt relatio ſit in Deo ſubiectiuè, & in creatura terminatiuè: Secundò, tanquam terminans relationem, quæ eſt ſubiectiuè in creatura. Fateor quidem, quod primo modo concipere in Deo reſpectum ad creaturas, eſt facere relationem rationis, quia Deus non poteſt eſſe ſubiectum relationis realis ad creaturam: Attamen concipere ſecundo modo reſpectum in Deo, non eſt facere ens rationis, niſi fundamentalitèr. Deus autem non facit reſpectus ideales quaſi concipiendo in ſua eſſentia relationem ad creaturas, cum non dicat ad illas relationem. Sed Deus dicitur facere ideales reſpectus, & comparare ſuam eſſentiam ad creaturas, inquantùm cognoſcit in creaturis eſſe relationem ad ſuam eſſentiā, quàm imitantur, & participant, ita vt ille reſpectus dicat relationem ſubiectiuè in creatura, & terminatiuè in eſſentia diuina exiſtentem.

Inſtabis illa ſolutio eſt expreſſè contra D. Th. ergò non explicat eius authoritatem. Probatur antecedens, primò quia D. Thomas expreſsè dicit reſpectus illos *eſſe in Deo, & nos in creaturis*, cuius oppoſitum ſitum ſolutio tenet. Secundò, quia dicit illos reſpectus *non eſſe reales, ſed intellectos à*

Deo,

Deo, ſolutio autem explicat D. Tho. de aliquo reſpectu reali, quamuis realitèr Deo non inhærente. Tertiò quia D. Tho. dicit tales reſpectus *cauſari ab intellectu diuino comparante eſſentiam ſuam ad creaturas*, cum è contra ſolutio dicat cauſari à rebus, ex eo quod Dei eſsentiam reſpiciant.

Reſpondeo negàndo antecedens; Ad primam probationem reſpondeo etiam ſolutionem admittere reſpectus ideales eſſe in Deo, & non in creaturis: non tamen ſunt in eo tanquam reſpectus, vt ita dicam, actiui referentes ipſum ad creaturas, ſed paſſiui competentes ipſi, ex eo quod ſit variæ imitabilis à creaturis, ſicque ab illis reſpiciatur vt exemplar. Ad ſecundùm reſpondeo tales reſpectus idcircò non eſse reales, ſed intellectos tantùm à Deo, quia non dicunt aliquam relationem in Deo, ſicut reſpectus perſonales, vt ibidem ait D. Thomas, ſed ſolùm in eo conſiſtunt, vt eſſentia Dei intelligatur per connotationem ad creaturas, ſeu, vt loquitur D Thomas 1.p q.13.art.7. *apprehendatur vt terminus relationis creaturarum.* Ad tertium paritèr reſpondeo, reſpectus illos cauſari ab intellectu diuino, quia in eo conſiſtit ratio ideæ, vt eſſentia Dei intelligantur variè imitabilis à creaturis, proindeque cum connotatione ad creaturas. Sed de his accuratiùs Theologi.

Obijcies ſecundò. Cognoſcere ens rationis, eſt ipſum facere: ſed Deus cognoſcit ens rationis, ergò facit. Maior patet; quia ens rationis fit cognoſcendo. Minor verò probatur:

batur: Nàm Deus cognoſcit ſyllogiſmos, & cogitationes, quas habent homines, quæ plerumque terminantur ad ens rationis.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: Cognoſcere ens rationis eſt facere, cognoſcere cognitione practica, nitendo ſcilicèt apprehendere non ens ad modum entis, ſicque dando illi aliquod eſſe fictitium, concedo; cognoſcere cognitione ſpeculatiua tantùm nego. Deus autem ſolùm ſpeculatiuè cognoſcit ens rationis, inquantùm ſcilicèt, quamuis non habeat talem cognitionem, ad quam ens rationis conſequatur, quæque ipſum fingat, *nitendo apprehendere non ens ad modum entis, ideòque fingendo illud, ac ſi ens eſſet*, in quo iuxtà Diu. Thomam Opuſc. 42 cap. 2. conſiſtit fabrica ens rationis: attamen cognoſcit cogitationes noſtras quæ fabricant ens rationis, & ipſum videt à nobis fabricatum, non apprehendendo illud ac ſi eſſet ens, ſed cognoſcendo illud non eſſe in ſe ens, & tamen à nobis apprehendi quaſi eſset ens quæ cognitio non eſt factiua entis rationis, ſed ſpeculatiua illius ab alio facti.

Obiicies tertiò. Deus cognoſcit priuationes, mortem, & tenebras per modum entis; argò facit ens rationis. Probatur antecedens quia quidquid cognoſcitur, ad modum entis cognoſcitur.

Reſpondeo negando antecedens: Ad probationem, diſtinguo. Quidquid cognoſcitur, ad modum entis cognoſcitur, ſi cognoſcatur in ſe ipſo eſse aliquid, concedo: ſi

non

non cognoſcatur in ſe ipſo eſſe aliquid, nego. Deus autem non cognoſcit mortem in ſe ipſa, quaſi eſſet aliquid, ſed cognoſcit eam in ipſa vita, inquantùm cognoſcit mortem non eſſe vitam. Vndè dicit D. Dionyſius *Deum cognoſcere tenebras per lucem*, cum ipſe ſit perfectiſſima lux quo tenebræ non ſunt vllæ, & ad cuius gloriam vtinam cedant omnia, quæ hucuſque dicimus circa tres Philoſophiæ partes.

In quo quidem opere [Amice Lector] ſi quid boni eſt, lucis eſt; vtere tanquam dono Dei per Angelicum Doctorem nobis conceſſo; ſi quid à me peccatum, humanæ memor conditionis ignoſce. Sed quia vt proprios defectus agnoſcere ingenuum eſt, ſic alienis grauari durum nimis, & iniquum. Te arbitror æquiorum fore, quàm qui errata, quæ partim ex correctorum oſcitantia, partim ex diuerſorum manuſcripti characterum affinitate, ac æquiuocatione in hanc editionem me abſente ſacram irrepſerunt, mihi velis imponere. Quæ verò hactenus ſcripſi, Eccleſiæ iudicio libentiſſimè ſubmitto.

Finis Metaphyſicæ.

QVAR-

QVARTA PARS PHILOSOPHIÆ

ETHICA, SEV MORALIS.

De Ente Moralis.

PRÆFATIO.

IN hac Philoſophiæ parte non vtar longa commendatione rerum, de quibus dicturi ſumus. Ex ipſo enim titulo patet eam occupari circa notitiam Morum, id eſt, circa artem benè rectèq; viuendi, quia nihil in ſcientijs præſtantiùs, ac vtiliùs eſſe poteſt: Vndè ab antiquis appelata fuit *Georgica*, ideſt agricultura *Animi*, quod quemadmodum agrorum cultura illos ex ſe, aut ſteriles, aut infelicium duntaxat plantarum feraces exercendo, curando arteficioſèque tractando, non ornatiores modo efficit, ſed vtilium ſuauiùmque fructum multiplici prouentu felices: ſic Ethica humanum animum ſine cultu rudem, agreſtem, ſqualidum: bruteſcentẽ, horentemq; vitij, non modo præceptis ſuis informando, inſtruendòque politiorem, mitiorem, ornatioremque reddat: ſed etiam virtutum, quibus nihil in humanis exoptabiliùs

biliùs formoſiùſque exiſtit, vberrimo fructu cumulatum: Quæ ars quantum cæteris præſtet ſatis omnes norunt, illeque luculentèr iudicauit, qui in modum oraculi edidit, quiſque ſeipſum agnoſceret, ea compendioſa voce, quid homini præ omnibus alijs rebus expediret, comprehendens. Et planè dedecet ſolicitam in cæteris ſcrutandis mentem in proprijs negotijs cæcutire, non turpi tantùm, ſed perniciosa quoque ſocordia, cum cæterarum rerum cognitio curioſa propè magis ſit, quàm neceſſaria, viuendi verò ars & notitia fax ſit homini ad virtutem, & fœlicitatem pergenti, quæ niſi præluceat, veluti nauis in cæca tempeſtate agitata, non errori modo, ſed etiam certiſſimæ ruinæ exponetur: Maximè cum nemo caſu bonus, ac verè fœlix euadere poſſit, ſed ea virtus, qua boni feliceſque ſumus, prima conditio ſit, vt quis ſciens operetur. Age igitur tàm vtilem, tàm neceſſariam, tàm fructuoſam ſcientiam aggredimus, & cum in ſecunda tandem Philoſophiæ parte de anima rationali, deque potentijs eius dixerimus, nunc qua arte ſeipſam, ſuoſq; motus regere, formare, tractareque debeat, vt benè, felicitèrq; viuat, paucis aperiamus. Sed cum eorum quæ ad Moralem pertinent, maximam partem ſibi Theologia, iure vendicet, ingenſque ſit affinitas inter res morales, & Theologicas, ne vt aiunt ſaltemus extra chorum, & intempeſtiuè falcem in alienam meſſem mittamus ita ſtylus nobis temperandus eſt, vt nihil aliud de moribus diſſe-

ramus

ramus, niſi quod ex naturalibus principijs, ac humanæ rationis lumine deduci poteſt; id nempe diſcutiendam propriè ſpectat ad Philoſophum, nec in alio argumento accuratiùs diligentiùſque inſudarunt antiquæ illæ Philoſophiæ lumina, Socrates, qui, vt notat Cicero, Philoſophiam in rebus naturalibus moroſiùs hærentem ad mores primus inter Græcos deduxiſſe videtur, *eamque deuocaſſe è cœlo, & in vrbibus collocaſſe, & in domos etiam introduxiſſe, & coegiſſe de vita, & moribus, rebuſque bonis, & malis quærere.* 5. Tuſcul. Plato in nulla re magis, quam in hac parte Diuinus Ariſtoteles in quo humana ratio, quoſque in moralibus progredi poſſet oſtendiſſe videtur; Idque vt mittam Stoicos penè nimiæ virtutis reos, ſi tamen nimia virtus eſse poſſet, quæ in medio conſiſtet: Epicureus morum corruptores potiùs, quàm tractatores: Cynicos quibus impudentia pro Heroica virtute fuit. Sed vt ad rem veniamus.

[·.·]

QVÆSTIO PRÆAMBVLA.

De Obiecto, natura, qualitate, diuiſione, Moralis ſcientiæ, deque illius congruo Auditore.

ARTICVLVS VNICVS.

EX ipſo huiuſce Philoſophiæ partis nomine ſatis conſtat eius obiectum eſſe humanos mores. Porrò quid ſit mos luculenter declarat Diu. Thom. 1. 2. quæſt. 68. art. 1. vbi, *Mos*, inquit, *duo ſignificat. Quandoq; enim ſignificat conſuetudinem, ſicut dicitur* Actor. 15. *niſi circumdamini ſecundùm morem Moyſi non poteritis ſaluos fieri Quandoq; verò ſignificat inclinationem quamdam naturalem vel quaſi naturalem ad aliquid agendum: vnde, & etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Vndè dicitur* Machab. 11. *quod leonum morum irruentes in hoſtes proſtrauerunt eos: Et ſi accipitur mos in* Pſalm. 67. vbi dicitur. *Qui habitare facit vnius moris in domo. Et hæ quidem duæ ſignificationes in nullo diſtinguuntur apud Latinos quantùm ad vocem in Græco autem diſtinguuntur: Nàm Ethos, quod apud nos morem ſignificat, quandoque habet primam longam, & ſcribitur ἦθο per η Græcam literam quandoque habet primã correptam, & ſcribitur ἔθος per ε Dicitur autẽ virtus moralis à more ſecundùm, quod mos ſignificat*

ſicat quandam inclinationem naturalem, vel quaſi naturalem ad aliquid agendum. Hæc ille, ex quibus conſtat mores hinc ſumi pro inclinationibus, ſeu affectibus aut à natura inditis, aut aliundè contractis, iiſque non purè ſumptis, & quales brutis etiam competunt ſed rationis iudicio tractabilis: & ad bonum aut malum flexibus, quales duntaxat homini propriæ inſunt, qui, & libertate in bonum, ac malum flexilis eſt, & ratione ſe ipſum regit: cuius proindè actiones, & affectiones propriè *moris* nomine deſignantur. Verum cum in quæſtione præambula Logicæ art. 1. tria diſtinxerimus in obiecto, materiale, formale, & rationem, ſub qua, vt hæc breuitèr circa Moralem dilucidentur.

Dico 1. Obiectum materiale Moralis ſunt affectus ſeu actus humani ſecundùm ſuam entitatem ſumpti, formale verò eſt moralitas, cuius tales actus, ſeu affectus ſunt capaces, ratio verò ſub qua ſunt prima principia practica.

Declaratur concluſio quoad ſingulas partes. Et in primis quod affectus humani, (id eſt, quos duce ratione ac libertate comite elicimus) præcisè ſumpti non ſint obiectum formale moralis, patet. Siquidem hoc modo ſumpti pertinent ad obiectum formale Phyſicæ, cuius eſt agere de motu vitali proindèque affectibus, & actibus humanis, qui ſunt quidam vitales motus: Vndè ſolùm conſiderantur à Morali, quatenùs ſunt materia, & ſubiectum bonitatis, & malitiæ, ſeu quatenùs benè, ac malè fieri poſſunt. Quod

verò moralitas ſit obiectum formale ſcientiæ Moralis etiam conſtat, tùm ex D. Tho. qui in prœmio Ethicæ aſſignat pro proprio formalique obiecto huiuſce Philoſophiæ partis *ordine illu, quem ratio facit in actibus voluntatis*, idest, ipſiſſimam moralitatem: Tùm etiam ratione; vt enim diximus agendo de obiecto Logicæ; obiectum quidem materiale ſcientiæ eſt res, de qua talis ſcientia agit; obiectum verò formale eſt illa formalitas, quàm ſcientia de tali re conſiderat, & diſcutit;. ſed Moralis circa humanos effectus non conſiderat aliud, quàm moralem, ſeu rationem boni, & mali, quàm inducere poſſunt; ergò moralitas eſt obiectum formale Moralis. Porrò cum ex obiecto materiali, & formali fiat unum obiectum totale, id reſpectu Moralis aliud eſſe non poteſt, niſi ens morale, ſeu actio moralis.

Tertia concluſionis pars etiam ſuadetur; Nàm ratio ſub qua cuiuslibet ſcientiæ ſunt principia quibus ſuas concluſiones demonſtrat: ſed moralis ſuas demonſtrat concluſiones per prima principia practica, quæ ſunt puriſſimi luminis naturali radij, quibus circa fugienda eligendaq; illuminamur: ergò ipſa ſunt ratio ſub qua Moralis. Horum principiorum habitualis cognitio vocatur *ſynderesim*, ſeu *ſynteresis* à verbo Græco συντηρειο quod eſt *obſeruare* à quo συντηρησιω idest obſeruatio; eò quod ille habitus ſit inſtar vigilia cuiuſdam cenſoris omnes actiones obſeruantis, malas perpetuò carpentis: ac reprehendentis, ideoque improbum animum

tacitè

tacitè corrodentis, vellicantis, flagellantis.

Ex hac concluſione intelligi poteſt, cur Moralis dicatur dicatur ſubalternari Phyſicę Quia ſcilicèt vt ſolent ſcientiæ ſubalternatæ, format ſuum obiectum addendo aliquam differentiam obiecto phyſicę: Phyſica enim conſiderat motus vitales, & inter alios humanos affectus, præcisè ſecundùm quod motus ſunt vitalitèr ab anima procedentes. Moralis verò de iis agit non præcisè, vt motus vitales ſunt, ſed vt ſubiacent moralitati, ideſt; quatenùs iuxta rationis regulas taxati benè, vel malè fieri poſſunt.

Dico ſecundò: Moralis eſt verè ſcientia, à prudentia realitèr diſtincta.

Probatur prima pars: Siquidem Moralis, ex certiſſimis principiis plures euidentèr demonſtrat concluſiones, immò longè euidentioribus nititur principiis quàm plures aliæ ſcientiæ: Quis enim adeò hebes, ſtupidus, proteruus qui neget homini ſecundùm rationem eſſe viuendum; pro gratia non rependendam eſſe iniuriam; parentes colendos, æquum eſſe, vt vnicuique quod ſuum eſt reddatur: virtutem bonumque amari debere: malum, ac turpè fugiendum;& alia eiuſmodi apud gentes etiam maximè incultas, barbaras, ac feras receptiſſima, ergò Moralis eſt vera ſcientia.

Probatur etiam ſecunda pars, quæ eſt contra Epicurum, pluresque alios Morales ſcientiam cum uirtute prudentiæ confundentes; Primò quia ſcientia diuiditur contra prudentiam ſiquidem diſtinguuntur quinq; uirtutes

intellectuales, ſcilicèt habitus primorum principiorum, ſapientia, ſcientia, prudentia, & ars: ſed Moralis, vt iam diximus, eſt ſcientia: ergò diſtinguitur à prudentia.

Secundò probatur eandem pars: Habitus diuerſi ſunt, qui habent diuerſa principia, diuerſum obiectum, diuerſos actus, diuerſa corruptiua: ſed hæc omnia diuerſa ſunt in ſcientia morali, & prudentia: ergò ſunt diuerſi habitus. Probatur minor quoad ſingulas partes, & in primis quoad habeant diuerſa principia, vt enim patet ex D. Th. 1. 2. q. 58. art. 5. principia prudentiæ non ſunt principia vniuerſalia ſciendi, quid bonum ſit aut malum in communi, quod pertinet ad ſcientiam Moralem; ſed principia particularia, quibus iudicatur quid hic, & nunc in particulari eligendum ſit: Vndè, vt ibidem ſanctus Doctor notat, fieri poteſt, vt quis ſcientificè noſcat quid turpè ſit, & quid honeſtum, illudque fugiendum eſſe, hoc verò eligendum, & tamen in particulari imprudentèr eligat turpe, & repudiet honeſtum, *quatenus* verbi eius ſunt, *huiuſmodi vniuerſale principium cognitum per intellectum, vel ſcientiam* (moralem nempè) *corrumpitur in particulari per aliquam paſſionem ſicut concupiſcenti, quando concupiſcentia vincit videtur hoc eſſe bonum, quod concupiſcit licèt ſit contra vniuerſale iudicium rationis.* Ergò prudentia, & ſcientia moralis nituntur diuerſis principij. Quod etiam habeant diuerſum formalitèr obiectum ſuadetur, ex Ariſtotele 6. Eth. cap. 9. Nàm licèt

licèt vtraque reſpiciat agibilia, ſeu operationes voluntatis; At tamen Moralis reſpicit illas in vniuerſali: vt ſcientificè cognoſcibiles: prudentia verò in particulari vt hic, & nunc operabiles ac rectè regulabiles, ſeu vt dicit D. Tho. q. 4. de virtutibus in communi art. 6. *Ad ſcientiam practicam* (Moralem ſcilicèt] *pertinent vniuerſale iudicium de agendis, ſicut fornicationem non eſſe malam: furtum non eſſe faciendum. Sed ad prudentiam pertinet rectè iudicare de agibilibus ſingulis, prout ſunt nunc agenda?* Atqui hæc duo in ratione obiecti diuerſiſſima ſunt; ergò prudentia, & Moralis reſpiciunt obiecta inter ſe diuerſiſſima. Quod verò habeant diuerſos actus probatur: Nàm actus ſcientiæ moralis eſt ſcirè vitiorùm, virtutumq; naturam ſubtilitèr indagare, veracitèr penetrare, euidentèr demonſtrare: vndè ſcientia Moralis vtitur ſyllogiſmis logicalibus, quemadmodum, & aliæ ſcientiæ; At verò actus Prudentiæ eſt ex bona finis intentione de congruis medii iudicare, ac quid eligendum ſit præcipere: vndè prudentia non vtitur ſyllogiſmis logicalibus, ſed longè alteriùs generis, in quibus ſcilicèt recta finis intentio eſt quaſi maior. Iudicium verò medii aſſumendi, quaſi minor; & electio quaſi concluſio ergò Prudentia, & Moralis habent actus diuerſus. Quod demùm habeant diuerſa, contraria, & corruptiua ſuadetur. Nàm prudentia corrumpitur affectu vitiis corrupto, quantumuis intellectus remaneat circa agibilia illuſtratus: Vndè vir in Moralium re-

rum cognitione verſatiſſimus pôteſt eſſe imprudentiſſimus, ſi ſit malus: ideòque Ariſtoteles 2. Etic horum dicit: *Scire parum vel nihil prodeſt ad virtutem* rationem ſubiungit, *quia multi, non operantur ea, quorum ſcientiam habens*, quando ſcilicèt affectus vitijs deprauatur, ac prudentiale iudicium paſſionibus corrumpitur. At verò ſcientia Moralis non tollitur per vitia, ſed per ignorantiam, ideòque vir peſſimus poteſt eſſe in morali doctiſſimus, ergò ſcientia Moralis, & Prudentia habent diuerſa contraria, & corruptiua.

Dico tertiò. Moralis eſt tota practica. Probatur concluſio. Tùm ex illius fine qui eſt practicus ſcilicèt dirigere intellectum ad benè regulandas operationes voluntatis. Tùm ex eius obiecto, quod eſt etiam aliquid practicum, ſcilicèt ipſum opus voluntatis, vt induit rationem honeſti, & turpis, ac benè vel malè fieri poteſt à nobis: Tùm demum ex eius principij: quæ ſunt practica, vtpotè ad ſynderesim pertinentia, quæ eſt habitus primorum principiorum practicorum, ſicut intelligentia eſt habitus primorum principiorum ſpeculabilium.

Quantum verò ad diuiſionem huius Philoſophiæ partis, ſecuti eundem ordinem, quem tenuit Ariſtoteles, quidquid circa mores dicendum occurrit ſex quæſtionibus comprehendemus: Prima erit de vltimo fine morum, ſeu de felicitate. Secunda de ſubiecto moralitatis, ſcilicèt de actibus voluntarijs, vbi præcipuè de libertate agetur:

Ter-

Tertia de paſſionibus: quę participant moralitatem; quatenùs à recta ratione regolari poſſunt. Quarta de bonitate, & malitia quæ ſunt moralitatis ſpecies. Quinta de virtutibus in communi, quæ ſunt bonorum morum principia. Sexta de iiſdem in particulari.

Verum antequam ad primam quęſtionem accedamus, quidpiam dicendum de congruo Moralis ſcientiæ Auditore: Ariſtoteles in eo tres exigit conditione; primam ex parte intellectus, ſcilicet docilitatem; vt ſcilicet non exactam in Moralibus ſubtilitatem, & Mathematicam certitudinem exigat, ſed qualem natura rei patitur. Quippè inquit lib. 1. cap. 1. *Eſt hominis probè inſtituti tantam in vnoquoq; genere ſubtilitatem, ac tractationis exactitudinem deſiderare quantam rei natura recipit*. Cum igitur, vt ſuperiùs dixerat, *in iis rebus quæ honeſta, quæque iuſta ſunt*, (idest in moralibus) *tanto ſit diſſenſio, tantaque verſetur erratio* pręcipuè vbi ad particularia fit deſcenſus, *ſatis erit ſi in illis rudem quamdam veri formam adumbremus*.

Secundam conditionem requirit ex parte affectus, ne ſcilicèt afferatur ad hoc ſtudium animus vitiis corruptus, ac paſſionibus ferviens, ſed qui ratione ſuos affectus dirigat: Cuius rationem affert, quia ſcientia Moralis non in cognitione ſpeculatiua tantum conſiſtit, ſed ad actionem, quoque tendit, ideò qui malè afficitur circa actioně, nec de veritatibus moralibus poteſt ita ſincerè iudicare, ſicut nec guſtus deprauatus de ſa-

poribus, nec ex earum ſtudio debitum fructum reportare, ideòque inanem, atq; inutilem operationem in audiendo inſumet.

Tertiam demùm exigit conditionem ex parte ætatis, nec ſcilicet, qui huic ſcientiæ incumbit, ſit iuuenis, ſed maturus, & grauis, tùm quia iuuenes ſunt actionum moralium adhuc imperiti: tùm quia paſſionibus in hac ætate feruidis, nondum ſatis robuſta ad eas frenandas ratione obtemperare ſolent. Verum quia, vt egregiè notat Ariſtoteles, quod iuuenis ſit ineptus ad Moralem ſcientiam, *Culpa non eſt in ætate ſed in eo quod paſſionibus deordinatis conuenienter viuat, & quidquid libuerit effreni animo per ſequatur*; ideò cum apud Chriſtianos virtuti militet omnis ætas, iuueneſque, timore Domini, ac gratia defectum rationis ſupplente, paſſiones ſuas frænare debeant, & ſoleant, ſcientiæ Morali diſcendæ inepti habendi non ſunt, ideòque Salomon in ipſo ſuę doctrinæ moralis limine ideſt, Prou. cap. 1. dicit ſe ſcribere *Vt detur paruulis aſtutia, adoleſcentia, ſcientia, & intellectus.*

QVÆ-

QVÆSTIO PRIMA.

De vltimo fine morum, ſeu de felicitate.

TRactationem Morum cum Ariſtotele auſpicamur ab vltimo eorum fine, quia hic eſt ſcopus *nobis*, vt ille ait, *tanquam ſagittarij propoſitus*, & ad quem in omnibus collimare debemus, menſura, & regula totius rectitudinis moralis, clauus vitam noſtram dirigens, rectamq; inter vitiorum procellas tenens, ac veluti ſidus nauticum, cui intendendo morum curſus ab errore, ac naufragio ſecurus fit: potiùs dixerim portum, ad quem huiuſce vitæ noſtræ nauigatio ſuſpirat, & tendit: Vndè licèt ſit vltimus in executione, & aſſecutione, eſt tamen primus in intentione, proindeq; in cognitione, quia nihil volitum quin per cognitum;& vt ſepe aduertit cum Ariſtotele D. Th. ſe habet in moralibus, ſicut primum principium in ſpeculabilibus, cuius cognitio præſupponi debet, tanquàm cæterarum omnium fons, radix, & cardo. Quæ verò de vltimo fine, ſeu fœlicitate dicenda occurrunt tribus complectimur articulis; in quorum primò agetur de vltimo fine ſecundùm ſe ſpectato; in ſecundò de fœlicitate obiectiua: ſeu de re cuius adeptio hominem felicem efficit: in tertio demùm de felicitate formali, ſeu de adoptione illius rei, qua homo felix efficitur.

ARTICVLVS PRIMVS.

De vltimo fine morum humanorum.

ACtionum, quæ ab homine fiunt peruulgata diuiſio eſt in actiones humanas, & actiones hominis. Actiones hominis dicuntur, quæ ab homine quidem fiunt, ſed non humano modo. Actiones verò humanæ ſunt, quæ non ſolùm ab homine fiunt, ſed etiam modò homini proprio eliciuntur: Porrò quis alius agendi modus hominis propriùs eſt, niſi qui rationem, qua homines ſumus, conſequitur? Differt autem agens rationale ab alijs quia cum cætera inſtinctu, impetùque naturæ ad ſuos actus abripiantur, nec proindè ſuorum actuum dominium, iuſque diſponendi habeant, agens rationale per intelligentiæ lumen, & voluntatis libertatem ſeipſum regit, de ſuis actibus, per propriam deliberationem diſponit, ſicque illorum dominium habet; Vndè actio humana propriè dicitur, vt definit D. Thomas 1. 2. quæſt. 1. art. 1. *Quæ ex voluntate deliberata procedit*: ratione ſcilicèt præfulgente: ac in quem finem tendendum ſit oſtendente, voluntate verò ſubſequente, ac non cæco naturæ impetum in bonum irruente, ſed ex iudicio rationis in id, quod expedire viſum fuerit ſe inclinante. Si quæ verò actiones ſint, in quibus aut rationis lumen non præfulgeat; vt in repentinis paſſionum motibus, qui eò quod ratio-

nis iudicium, ad quod ſubſequi debent, impetu præcipiti præueniant, dicuntur *primo primi*, & in illis actionibus, quas duce imaginatione ſolemus elicere, vt eſt fricare manus torpentes, ſpuere, &c. Aut voluntas non ſubſequatur, vt ſunt quam plurimæ cogitationes paſſionumque plures motus, quos, & ſi ratio aduertat, voluntas tamen non approbat, illæ actiones hominis quidem ſunt, ſed non ſunt humanæ, nec proindè morales.

Verùm quia intellectus intantùm præfulget voluntati, eamque mouet, & dirigit, inquantùm ei bonum oſtendit, in quod tanquam in centrum propendit, & inclinatur, vt in eo motus ſuos finiat, terminet, & quieret ideò neceſſe eſt omnem actionem humanam tendere in aliquem finem: qui quidã finis ſi vlteriùs non referatur, dicitur *vltimus*; ſi verò ad alium vlteriorem ordinetur, dicitur *intermedius*. Porrò quomodo definiatur finis, quid ſit agere propter finem, & quomodo cum omnia naturalia quadantenùs agant propter finem, ſola agentia intellectũalia ſeſe dirigant in illum, proindèque magis propriè dicantur agere propter finem, abundè dictum eſt in Phyſica 1. part. diſp. 2. quæſt. 5. de cauſa finali. Solùm hic diſcutiendum eſt an ſit quidam vitæ humanæ finis vltimus, quid propriè ſit: an quilibet homo ſibi vnicum ita præſtituat, vt in plures tendere non poſſit, & demùm quomodo differant mali à bonis in fine vltimo ſibi præſtituendo.

§. I.

cauſis ſubordinatis procedi non poteſt infinitum, vt probat Ariſt. 8. Phyſ. text. 34. Tùm ſpecialitèr, quia ſi daretur proceſsus in infinitum in finibus, nullusque eſset, in quo voluntatis intentio vltimò ſiſteret, nullus etiam eſset, à quo voluntas primò moùeri inciperet: Atqui neceſse eſt dari aliquem finem, à quo primo voluntas moueatur, aliàs nunquàm moueri inciperet, ergò non datur proceſsus in infinitum in finibus, ſed debet eſse aliquis vltimus, in quo voluntas tandem quieſcat, Minor patet: Probatur maior: Nàm vltimum in aſsecutione: in quo voluntas quieſcit; eſt primum in intentione, à quo moueri incipit; vt patet in conſultatione Medica, quæ quia vltimò quieſcit in ſanitate obtenta, primò incipit ex ſanitate intenta: ergò niſi daretur aliquis vltimus finis, in quo voluntas vltimò quieſceret, non daretur aliquid per primum in intentione, à quo voluntas primò moueri inciperet.

Probatur ſecundò concluſio ratione Ariſtotelis hic cap. 1. Niſi daretur finis vltimus humanæ vitæ, appetitus humanus eſset irritus, & inanis. Sed hóc videtur inconueniens, cum omnis appetitus ſit inclinatio impreſsa ex ordinatione primi mouentis, ſcilicèt Dei, qui nihil incaſsum facit, & fruſtra mouet; ergò, &c. Probatur ſequela maioris; ille enim appetitus eſt irritus, & inanis, qui nunquam ſatiari poteſt, & peruenire quò tendit. Atqui appetitus humanus nunquàm ſatiari poſset & peruenire quò tenderet

ret, vt patet: ergò eſſe irritur, & inanis; maximè quia omnis inclinatio ad bonum eſt propter quietem in bono, quod ideò dicitur finis, quia quietando, finit & terminat deſiderium appetitus: Vndè appetitus qui nunquam quieſcere poteſt, ſed quocunque obtento vlteriùs procedit, eſt irritus, & inanis. Obijcies: Finis vltimus eſt in quo ſatiatus quieſcit; Sed nihil datur in quo humanum deſiderum plenè ſatiatum quieſcat; ergò datur finis vltimus humanæ vitæ. Probatur minor, ex ea inquietudine qua homines nunquàm bonis expletos noua ſemper accumulare deſideria videmus, vt auari nunquàm ſatiantur diuitiis, voluptuoſi voluptatibus, ambitioſi honoribus, ſed ſemper in infinitum in ſuis deſideriis procedunt: Vndè Ariſtoteles 1. Polit. cap. 6. dicit: *Infinito concupiſcentię exiſtente homines infinita deſiderant.*

Reſpondeo negando minorem. Ad probationem reſpondeo hanc humani cordis inquietudinem, & nouorum deſideriorum accumulationem non probare, quod non detur finis vltimus, in quo appetitus humanus quieſcat, aut quod ejuſmodi homines non præſtituant ſibi aliquem finem vltimum vitæ ſuæ; Sed ſolùm quod illum non obtinent: quia in illis rebus cum quærunt, in quibus non eſt. Omnis enim homo ſibi quidem præſtituit aliquem vltimum fi[illegible] quo plenè obtento ſatiatus quieſceret; [illegible] ſummum bonum, ſeu perfectam ſatisfa[illegible]em, & ex eius intentionem primò

ad

ad operandum mouetur; Sed quidam homines hanc perfectam ſatisfactionem, quam pro vltimo fine habent, in quibuſdam quærunt, quæ ad illam minimè ſufficiunt. quibus proindè obtentis non quieſcunt ſatiati, ſed vſu ipſo cognita eorum inſufficientia ijs ſpretis ad noua quærenda procedunt. Et hæc eſt radix inquietudinis cordis humani ſuam fœlicitatem in bonis perituris quærentis, hocque pacto cuncti praui in infinitum procedunt. In nulla enim requieſcunt: ſed nouis ſemper deſiderijs æſtruant: nec miſerum cor eorum bonis concupitis magis expletur, quàm fabuloſum Danaidum dolium aqua.

Dico ſecundò: Vltimus humanæ vitæ finis rectè definiri poteſt ille, quem propter ſe tantùm volumus, cætera verò propter ipſum. Ita definitur ab Ariſtotele libro primo Ethicorum capitulo primo, & à D. Auguſtino 19. de ciuitate Dei cap. 1.

Declaratur definitio: Et in primis quod vltimus finis propter ſe tantùm quæri debeat patet; ſi enim ad vlteriorem ordinaretur, vltimus non eſſet; Quod etiam cætera omnia ad ipſum referri debeant ſuadetur: tùm quia primum in vno quoque genere eſt cauſa cæterorum: ſed vltimus finis eſt primus in intentione, vt ex dictis patet ergò eſt cauſa omnium quæ intenduntur, ſeu ratio volendi cætera: Tùm quia Appetitus omnia refert ad id, in quo ſolo vltimò quieſcit niſi enim referret vlteriùs, in illis vltimò quieſceret, vt de ſe patet: Atqui vltimus

finis

finis eſt in quo ſolo vltimo quieſcit appetitus; ergò cætera debet tandem referre ad ipſum, Tùm demùm quia vltimus finis plenè ſatiare debet appetitum, perfectè ipſi dominari, totalitèr ei adæquari, aliàs non in illo vltimò ſiſteret, proindèque finis vltimus non eſſet. Atqui nec plenè ſatiaret appetitum, ſi aliquid ad ipſum non pertinens quæreret: nec denominaretur totalitèr affectui, ſi omnes eius motus ſibi non ſubiiceret; nec adæquaretur ei, ſi aliquid extrà eum deſideraret quod propter ipſum non quæreret; ergò vltimus finis eſt propter quem cætera omnia volumus: quique proindè dicitur, *felicitas*, ſeu *ſummum bonum*; eò quod in ſe omnia bona colligere debeat, eòque poſſeſſo perfectè ſatietur appetitus.

Porrò qua ratione omnia referantur ad vltimum finem, ſeu beatitudinem, & quomodo amor illius ſit fons, origo, & radix omnium aliorum affectuum, declarari ampliùs poſſet, non ſolùm exemplo lucis, quæ quia eſt primum ſummùmque viſibile, eſt ratio videndi omnia calorum diſcrimina; aut exemplo motus cordis, qui quia eſt primus vitæ motus: eſt cauſa à qua profluunt omnes vitales motus, ſed adhuc longè præclariùs comparatione apud D. Thomam frequentiſſima intellectus cum voluntate: Sic enim ſe habet amor vltimi finis in appetibilibus, ſicut cognitio principiorum in intelligibilibus: Vndè ſicut prima principia ſunt prima cognita: Ita beatitudo, ſeu finis vltimus eſt primum volitum; Et ſicut

non

non aſſentitur particularibus concluſionibus, niſi quatenùs cohærent cum primis principijs: ita nec volumus bona particularia, niſi quatenùs connexa ſunt cum vltimo fine, ſcilicèt beatitudine? Et demùm ſicut cognitio principiorum mouet ad omnes alias cognitiones, quatenus per eum illuſtrati, cæteras intelligimus, ideòque radix eſt omnium cognitionum immò cęterę cognitiones non ſunt, niſi quędam illius primi luminis propagationes, & diffuſiones: ita primus ille beatitudinis amor mouet ad alios amores: quatenùs per illum excitati, ea quæ ad ipſum ducunt quærimus; eſtque prima omnium affectuum radix: immò cæteri affectus non ſunt niſi quidam illius primi amori rami, propagationes, ac diffuſiones; ſeu lineæ ab hac circumferentia natæ, & in eius centrum, ſcilicèt beatitudinem, terminatæ; Vndè plæclarè Boetius 3. de conſol. proſa 2. *Omnis mortalium cura quam multiplicum ſtudiorum labor exercet, diuerſo quidem calle procedit, ſed ad vnum tamen beatitudinis finem nititur peruenire*: Et D. Aug. l. 13. ad Trin.c. 5. *Omnes homines beati eſſe volunt, & hoc ardentiſſimè appetunt, & propter hoc cætera appetunt*.

Obiicies; Illi *quorum Deus venter eſt*, vt loquitur Apoſt. ad Philipp. 3. habent ſine dubio ipſum pro vltimo fine; ſed non referunt omnia ad ipſum; ergò non eſt neceſſe vt omnia referantur ad vltimum finem. Probatur minor; qui enim fieri poteſt vt ad tàm vile, tàm anguſtum, tàm brutale bonum huma-

na

na voluntas, tàm latè patens omnes affectus referat: & coarctet?

Reſpondeo negando minorem; ob id enim dicuntur ab Apoſtolo habere ventrem, id-eſt delitias ventris, pro Deo: quia cuncta aliquatenùs ad ipſum referunt. Id verò quo-modo fiat facilè intelligetur, ſi rem altiùs repetendo annotemus, beatitudinem, ſeu perfectam appetitus ſatiationem eſſe finem vltimum omnium hominum; Hanc verò beatitudinem, licèt in vno tantùm verè reperiatur, attamen falſa exiſtimatione decepti homines: in variis reponunt; vt auari in pecunia, voluptuoſi in delitiis corporis, ambitioſi in honore; quatenùs arbitratur in aliqua ipſarum rerum perfectum bonum, & deſiderii quietem ſe reperturos. Cuius ratio eſt, quia homo quamdiù alligatur corpori, paſſionibus maximè regitur: nàm *corpus quod corrumpitur aggrauat*, id-eſt, ſuis affectibus trahit, *animam*. Contingit autem paſſionum aliquam ita vehementer intendi; vt cęteras opprimat, aut ad ſe trahat ſicque, voluntati ſola dominetur, quam ita excœcat, & coarctat, vt ſolùm illius paſſionis bonum aduertat, & appetat, ſicut oculus per foraminis anguſtias reſpiciens, ea ſolùm aduertit, quorum ſpecies foramen admittit; Vndè ſic coarctata voluntas illo vnico bono obtento ſe perfectè felicem forè putat, ideòque omnem affectum ad ipſum diriget, illudque habet quaſi pro Deo; quod præcipuè videre eſt in hominibus prophani amoris œſtro percitis. Verùm

rùm quando boni amati poſſeſſione paſſionis ſitis, ardor ſedatur, voluntas veluti laxato vinculo ad natiuam amplitudinem redit, illiuſque boni inſufficientiam detegens noua quærit quibus vaſtiſſimum deſiderii hiatum explere poſſit. Et hæc eſt ratio cur mali, & ſuam fœlicitatem in viliſſimis rebus ponant, & tamen in nullo quieſcere poſſint, ſed nouis ſemper deſiderijs æſtuent.

§. III.

An homo plures fines vltimos habere poſſit; & quomodo in fine vltimo ſibi præſtituendo mali à bonis differant.

QVantùm ad primam tituli partem non loquimur de fine vltimo materialitèr ſumpto, an ſcilicèt cum in vnica re neceſſariò reponere debeat homo, an ex pluribus rebus integrare poſſit, eas ſub vna ratione boni, appetendo quippe conſtat hominem ex pluribus partialibus bonis ſibi vnum vltimum finem conflare poſſe, vt ex diuitijs, honoribus, voluptatibus, &c. Sed loquimur tantùm de fine formalitèr ſumpto, an ſcilicèt homo rationem beatitudinis, & vltimi finis pluribus rebus ita attribuere poſſit vt quamlibet habeat pro vltimo fine, putà honores, diuitias.

Dico primò: Impoſſibile eſt hominem plures vltimos fines ſimul, & ſemel habere: ità Diu. Thomas 1. 2. q. 1. a. 5. & communitèr alij.

Pro-

Probatur concluſio primò authoritate Chriſti Matthæi 7. dicentis, *Nemo poteſt duobus Dominis ſeruire*: Atqui finis vltimus eſt qui totalitèr affectui dominatur: vt ex dictis patet: Ergò idem homo non poteſt ſimul, & ſemel habere duos vltimos fines.

Secundò; Ex ipſa vltimi finis definitione, ac eius proprietatibus, finis enim vltimus eſt, qui ad nullum alium, ſed ad quem omnia referuntur; qui perfectè ſatiat appetitum; qui eſt ſummum, ac plenum appetentis bonum; Atqui ſi homo duos vltimos fines haberet, ad neutrum eorum omnia referuntur, cum ſaltem vnus ad alium non ordinaretur; neuter perfectè ſatiaret appetitum, cum obtento vno alius adhuc eſſet appetibilis; neuter eſſet ſummum, ac plenum appetentis bonum, vt enim, arguit Boetius 3. de conſol. proſa 2. ſummum bonorum cuncta intra ſe continet, quia ſi quid abſoret, ſummum eſſe non poſſet, quoniam relinqueret extrinſecus, quod poſſet optari; Ergò finis vltimus cuiuslibet hominis non poteſt eſse niſi vnicus.

Tertiò demùm; Quod naturalitèr appetitur, non poteſt eſse niſi vnum: Sed finis vltimus naturalitèr appetitur: Ergò non poteſt eſse niſi vnicus. Maior videtur certa: quia natura eſt determinata ad vnum. Vndè ſicut vnius rei non eſt niſi vnica forma ad vnam rei ſpeciem determinata, ita nec niſi vnica inclinatio naturalis ad vnum finē, quæ talem formam conſequitur. Minor verò declaratur; nàm licèt res in qua repo-

nen-

nendus eſt vltimus finis non ſit à natura determinata, attamen amor vltimi finis, ſeu beatitudinis, eſt naturaliter inditus voluntati; ſiquidem vt egregiè arguit D.Thomas q. 16. de verit. a. 2. *Cum natura in operibus ſuis bonum intendat, & conſeruationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt: in omnibus naturæ operibus ſemper principia ſunt permanentia, immutabilia, & rectitudinem conſeruantia*, Vndè vt ait 1. 2. q. 17. a. 9. ad 3. *Principia oportet eſſe naturalia*. Atqui amor finis vltimi eſt fundamentum, & principium omnium affectuum; Ergò oportet, vt ſit naturalitèr inditus voluntati; ſicut cognitio principiorum naturalitèr ineſt intellectui.

Quantùm ad ſecundam tituli partem in primis conſtat omnes homines ſiue bonos, ſiue malos in hoc conuenire, vt beatitudinem, ſeu perfectum plenumque bonum appetant vt vltimum finem; certum eſt prætereà ſecundùm rei veritatem hoc bonum; hanc hominis beatitudinem in vnica tantùm re poſſe reperiri, quamuis eam variis in variis requirant, quatenùs vt præclarè ait Boetius 3. de conſ. *Cùm mentibus hominum veri boni ſit naturaliter inſerta cupiditas, ad falſa deuius error abducit*. Supereſt igitur malos à bonis differre, non appetitu beatitudinis, ſed in modo determinandi ſibi hanc beatitudinem, quatenùs excæcato intellectu, deprauatoque vitijs, ac paſſionibus affectu illam in his rebus quærunt, in quibus non eſt, & hoc modo quærunt,

quo

quo minimè debent, immò quo nequaquam reperient. Cæterùm cum in hac beatitudinis inquiſitione praui homines tot tamque diuerſis vijs procedant, & horum cor veluti æſtuoſum mare, tot tamque inuicem pugnantibus cupiditatibus agitetur, difficile eſt in tantis affectuum ambagibus huius Labyrinthi filum adinuenire, & vnum tot, tamque erraticis montibus ſcopum determinare, in quo, & omnes mali conueniant, & à bonis differat. Porrò rem non diſcutimus de homine vt eleuato ad finem ſupernaturalem, & ſecundùm principia fidei, quo pacto ſpectat ad Theologos: ſed præcisè ſpectato in ordine naturæ, & quatenùs de re veritatem venari poſſumus ex principii lumine naturali notis. Hoc poſito pro reſolutione.

Dico ſecundò, differunt mali à bonis, quod mali ſibi pro fine vltimo præſtituant bonum proprium taxatum, non ſecundùm rationis regulas, ſed iuxta effrænis deprauatæque paſſionibus: voluntatis libitum, proindèque in his rebus, in quibus minimè reperitur quærendam. Boni verò è contrà ſummum ſuum bonum, ac beatitudinem, iuxtà rectæ rationis regula ſibi determinent ac proindè in illa requærant; vbi verè reperitur; quænam autem illa ſit dicetur articulo ſequenti; Vndè finis vltimus malorum eſt bonum proprium non auſolute ſed diſſolutè quæſitum: finis verò vltimus bonorum eſt bonum proprium non diſſolutè, ſed rectè, & conformitèr ad regulas ratione ſpectatum.

Con-

Concluſio deſumitur ex Ariſtotele 9. Ethic. c. 8. vbi poſtquam ſtatuit quemlibet maximè ſeipſum amare, ſibique bona procurare, inter bonos, & malos illud diſcrimen ſtatuit, quod mali in procurando ſibi bono *ſuis cupiditatibus & affectibus, eique animi parti, quæ rationis expers eſt obſeruantur* proindeque in bonis fallacibus ſuam beatitudinem conſtituant, *in pecunia in honoribus in voluptatibus; denique corporis ſibi ipſis maiorem partem tribuendo ac vendicando:* vndè, & à multitudine hominum quæ hæc bona magni æſtimat mali dicunt φίλαυτοι, ideſt, *ſui amatores* eò quod immoderate hæc ſibi procurent. At verò boni *res pulcherrimas atque optimas ſibi tribuant, ſed ei ſui parti, quæ principatum tenet,* (ideſt rectæ rationi] *gratificantes, & omnibus, in rebus obtemperantes.* Ex quibus.

Probatur concluſio; ſiquidem appetitus corruptus differt à recto, quod cum vterque bonum proprium quærat (quippè cum omnis appetitus ſit inclinatio in bonum proprium naturæ à qua fluit] rectus omnes motus ſuos rationis ductu regat, prauus verò effræni licentia rationis metas exeat. Atqui mali in determinando ſibi fine, & quærendo bono ducuntur appetitu corrupto ideò enim mali ſunt, boni verò appetitu recto: Ergò differunt mali à bonis, quod mali ſibi vltimum finem determinent in bono proprio non ſecundùm rectè rationis regulas, ſed iuxtà praua voluntatis libitum taxato:

boni verò in eodem bono proprio à rectâ ratione regulato. Porrò quomodo voluntas hominis boni à charitate altiùs euecta, bonum proprium vlterius referat in Diuinum, quatenùs eſt in ſeipſo, ideſt quatenùs eſt bonum ipſius Dei: & quomodo uoluntas peccatoris quantumuis moralibus virtutibus inſtructi poſtquàm per peccatum excluſa charitate à bono Diuino vt eſt in ſe excidit, in bono proprio culpabilitèr torpeat, expendere pertinet ad Theologiam.

Cæterùm, quod dixi in concluſione malos repudiato rectæ rationis ductu in proprium bonum ac felicitatem cęco impetu irruentes, eam in his rebus quærere, in quibus minimè ſint reperturi; proindèque quidquid immoderata ſibi ſatisfaciendi auiditate moliantur ſemper tamen inquietos, inanes, ac miſerrimos remanere, non ſolùm ſancti Prophetæ ac ſacri Doctores cælitus docti nobis vehementèr inculcant, ſed etiam ſolo rationis lumine ac vi preuidit, luculentèrque expreſſit Ariſtoteles 9. Ethicorum cap. 4. cuius verba aureis characteribus inſcribi digna non pigebit pro huius articuli epilogo referre. Hæc autem ſunt, *ſemper* (improbi) *ſecum pugnant ac diſſident: aliaque volunt, alia concupiſcunt; ijs enim ſpretis ac reiectis quæ ſibi bona eſſe opinantur, iucunda ſe quuntur, & quæ ſunt damnoſa ſumunt* (quippe vt ait Poeta; *aliud vel cupido mens aliud ſuadet*) *Propter ignauiam autem ac deſidiam ab agendis, quæ ſibi optima ducunt dulce ſe remouent, & cum multa*

faci-

facinora admiſerint, propter inprobitatem vitam oderunt ac fugiunt, ſibique voluntas manus inferiunt: Querunt quibuſcumdies totas ducant, ſe ipſos autem fugiunt: Multæ enim grauia atque horrenda recordantur, taliaque rurſus cum ſoli ſunt expectant; tantis per autem dum cum aliis ſunt obliuiſcuntur. Cum ſit nihil in eis amabile nihil illius amicabilis affectus, qui ſolet eſſe inter amicos, habent ad ſe ipſos: Neque enim ſecum vna lætantur, neque vna dolent; ſed in eorum animo diſcordiæ ac ſeditiones concitantur, quatenus altera pars animi propter improbitatem, quia à quibuſdam reprimitur, diſcrutiatur (pars ſcilicèt ſenſitiua:] *altera* [pars rationalis ſcilicèt quæ iudicat abſtinendum eſſe à malo) *interdum lætatur, & huc tradit altera illuc altera animum quaſi diſcerpentes; Quod ſi fieri non poſſit, vt quis ſimul doleat, & lætetur, ac certè prauus paulo poſt quod lætatus ſit dolore conficitur nolletque hac ſibi voluntatem attuliſſe. Malos enim aſſiduè actionum ſuarum pœnitet. Non videtur igitur homo malus ne ipſum quidem amico eſſe animo; quia nihil habet amabile.* Vndè tandem peregregiè concludit; *Quod ſi ita affectum eſſe, valdè eſt miſerum accerrima contentione fugienda eſt improbitas, operaque cuique danda, vt ſit vir bonus.* Cuius pacatiſſimam iucundiſſimamque vitam paulò ante deſcripſerat.

boni verò in eodem bono proprio à recta ratione regulato. Porrò quomodo voluntas hominis boni à charitate altiùs euecta, bonum proprium vlterius referat in Diuinum, quatenùs eſt in ſeipſo, ideſt quatenùs eſt bonum ipſius Dei: & quomodo uoluntas peccatoris quantumuis moralibus virtutibus inſtructi poſtquàm per peccatum excluſa charitate à bono Diuino vt eſt in ſe excidit, in bono proprio culpabilitèr torpeat, expendere pertinet ad Theologiam.

Cæterùm, quod dixi in concluſione malos repudiato rectæ rationis ductu in proprium bonum ac felicitatem cęco impetu irruentes, eam in his rebus quærere, in quibus minimè ſint reperturi; proindèque quidquid immoderata ſibi ſatisfaciendi auiditate moliantur ſemper tamen inquietos, inanes, ac miſerrimos remanere, non ſolùm ſancti Prophetæ ac ſacri Doctores cælitus docti nobis vehementèr inculcant, ſed etiam ſolo rationis lumine ac vi preuidit, luculentèrque expreſſit Ariſtoteles 9. Ethicorum cap. 4. cuius verba aureis characteribus inſcribi digna non pigebit pro huius articuli epilogo referre. Hæc autem ſunt, *ſemper* (improbi) *ſecum pugnant ac diſſident: aliaque volunt, alia concupiſcunt; ijs enim ſpretis ac reiectis quæ ſibi bona eſſe opinantur, iucunda ſe quuntur, & quæ ſunt damnoſa ſumunt* (quippe vt ait Poeta; *aliud ve cupido mens aliud ſuadet*) *Propter ignauiam autem ac deſidiam ab agendis, quæ ſibi optima ducunt dulce ſe remouent, & cum multa*

facinora admiſerint, propter improbitatem vitam oderunt ac fugiunt, ſibique voluntas manus inferiunt: Querunt quibuſcumdies totas ducant, ſe ipſos autem fugiunt: Multæ enim grauia atque horrenda recordantur, taliaque rurſus cum ſoli ſunt expectant; tantisper autem dum cum aliis ſunt obliuiſcuntur. Cum ſit nihil in eis amabile nihil illius amicabilis affectus, qui ſolet eſſe inter amicos, habent ad ſe ipſos: Neque enim ſecum vna lætantur, neque vna dolent; ſed in eorum animo diſcordiæ ac ſeditiones concitantur, quatenus altera pars animi propter improbitatem, quia à quibuſdam reprimitur, diſcrutiatur (pars ſcilicèt ſenſitiua:] *altera* [pars rationalis ſcilicèt quæ iudicat abſtinendum eſſe à malo) *interdum lætatur, & huc tradit altera illuc altera animum quaſi diſcerpentes; Quod ſi fieri non poſſit, vt quis ſimul doleat, & lætetur, ac certè prauus paulo poſt quod lætatus ſit dolore conficitur nolletque hac ſibi voluntatem attuliſſe. Malos enim aſſidue actionum ſuarum pœnitet. Non videtur igitur homo malus ne ipſum quidem amico eſſe animo; quia nihil habet amabile.* Vndè tandem peregregiè concludit; *Quod ſi ita affectum eſſe, valdè eſt miſerum accerrima contentione fugienda eſt improbitas, operaque cuique danda, vt ſit vir bonus.* Cuius pacatiſſimam iucundiſſimamque vitam paulò ante deſcripſerat.

ARTICVLVS SECVNDVS.

De felicitate obiectiua: ſeu de re, cuius poſſeſſio hominem naturalitèr ſcilicèt efficere poteſt.

CVm in felicitate duo ſint, res qua felices ſumus, & conſecutio illius rei, primum dicitur *felicitas obiectiua*; ſecundùm *felicitas formalis*. De iſta inferiùs dicetur, de felicitate verò obiectiua nunc nobis ſermo eſt. Quamquàm verò in ea totius moralitatis cardo vertatur, vtpotè cum ſit omnium actionum finis, menſura, & præmium, in nulla tamen Philoſophiæ parte vehementiùs errauerunt Antiqui Philoſophi lumine fidei deſtituti. Cum enim formarent ſublimem, magnificam auguſtamque felicitatis ideam nullum in his bonis, quæ in hominem cadere poſſunt, detegebant ſatis amplum, purum, & excelſum ad tantum munus implendum: vndè vt inquit D.Thomas, *Magnam hinc patiebantur anguſtiam eorum præclara igentia*, nec quo ſe verterent ſatis in promptu habebant. Quidam hominem exactè felicem eſſe poſſe deſperantès, eam vitam beatam dixerunt, non quæ bonis vndique affluere, ſed quæ minùs miſera eſſet; Quoniam nomine Plinius *Si verum iudicium facere volumus*, inquit, *ac repudiata omni fortunæ ambitione decernere, mortalium nemo eſt felix. Abunde igitur atque indulgenter fortuna decidit cum eo, qui*

iure

iure dici non infelix poteſt. Nàm, inquit Cicero 5. Tuſcul. *vt quæſtuoſa mercatura, fructuoſa oratio dicitur, non ſi altera ſemper omni damno, altera omnis tẽpeſtatis calamitate ſẽper vacet, ſed ſi multo maiori ex parte exiſtet in vtraque felicitas ſic vita non ſolum ſi vndique referta bonis eſt ſed ſi multo maiore, & grauiore ex parte bona propendes, beata recte dici poteſt.*

Sed animoſiores hac in parte Stoici, vt plenam felicitatem homini vendicarent, certiſſimè aſtruebant virtutem eſſe ſummum bonum, vitium verò ſummum immò vnicum malum, proindèque ſapientem, ideſt omni virtutem dote ornatum virum, etiam in Phalaridis tauro ac exquiſitiſſimis doloribus eſſe perfectè felicem. Quidam alii felicitatem perfectam reponebant in tranquillitate animi, quàm Democritus εὐθυμίαν ſeu εὐεστὼ appellabat, quaſi *bonum animi ſtatum*; Heraclitus verò εὐαρέστησιν ideſt *placabilitatem*, ſeu *pacationem animi*: Pyrrho autem ἀταραξίαν nuncupabat, ideſt *ſtatum animi imperturbabilem*, &c. qualem magnificè deſcribit Horatius 3. carm. Ode 3. His verbis.

Iuſtum, & tenacem propoſiti virum
Non ciuium ardor praua iubentium
Non vultus inſtantis tyranni.
Mente quatit ſolidas nec Auſter
Dux inquieti turbidus Adriæ,
Nec fulminanti magna Iouis manus.
Si fractus illabetur orbis.
Impauidum ferient ruinæ.

Anaxagoras, Poſſidonius, Herillus Pytagoras, & alij ad felicitatem principalius exigebant rerum cognitionem, ac contemplationem: Ariſtoteles verò cum contemplationi, ac virtuti primas daret, addebat præterea bona fortunæ, ac optimum corporis ſtatum. Ariſtippus: & cum eo Cyrenaici cæteris omnibus delitias corporis præferebant: quem brutalem errorem multi è vulgo prauorum in praxi ſequuntur, cum alij diuitias, alii honores, & imperia, vt precipua bona conſectentur. Immò quaſi homines ad ſeipſos excruciandos geniti eſſent, quiſq; ſolent in iis felicitatem reponere, qua ſibi cum deſint, in alijs admittatur. Vt ignari in ſcientia, pauperes in diuitijs, ægroti in ſanitate, ſubditi in Principatu, &c. Demum ne ſingula memorem notiſſimum eſt Epicurum vitam beatam in voluptate repoſuiſſe; quam verò intellexerit, an animi, an corporis, an vtriuſque, nihil attinet diſcutere: Vnum adnotare iuuat, illum vt puriores pararet voluptates ſiue bonis, ſiue malis illa omnia conuellere fuiſſe conatum, quibus fruitio voluptatis turbari ſolet: vnde negauit vigilantem ſupra nos Dei prouidentiam, cuius formidabilis cenſura, & vltor oculus lancinat inter ipſas delitias corda malorum: Mortis pauorem cunctas vitæ delitias amaritudinem diluentem auertere ſtuduit, dicendo eam eſſe nihilum, & poſt ipſam nihil noſtri ſupereſſe, quo dolore poſſimus, proindeque non magis timendam quam ſomnum, vnde conſequentèr

pœ-

pœnas malis in altera vita paratas infallibilis habuit, immò in omni ſua Philoſophia huc collimauit, vt omnem animi anxietatem, laborem, curam, pauorem, dolorem, vel penitus aboleret, vel ſaltem deliniret? efficeretque vt homines pręſentis vitæ vſuram, quod natura concederet, iucundè blandeq; carperent, vt perlegantèr deſcribitur Sapientia 2. Verum vt his omnibus ſententijs, quatenùs veritati obſtant, confutatis vera ſententia ſtabiliatur.

§. I.

Felicitatem hominis in nullo bono creato poſſe conſiſtere.

Dico primò, felicitas hominis non conſiſtit in diuitiis: Concluſio eſt contra auaros, qui tanta cura opes ſectantur, vt eas quaſi pro ſummo bono habeant; vnde Apoſtolus vocat auaritiam; *ſimulacrorum, & idolorum ſeruitutem*.

Probatur concluſio cum D. Th. 1. 2. qu. 2. ar. 1. Nàm diuitiæ aliæ artificiales ſunt, vt denarii, aliæ naturales, vt frumentum, vinum, &c. Primę ſunt propter ſecundas, ſecundæ verò propter vitæ ſubſtentationem; ergo neutræ ſunt finis vltimus; ſed tantum media ad aliquem finem, ſcilicèt vitæ ſuſtentationem. Vndè annumerantur duntaxat inter bona utilia: quibus repugnat finis vltimi ac beatitudinis.

Confirmatur; Primò quia bonum homi-

ni conſiſtit magis in retinendo beatitudinem, quàm in emittendo ipſam: ſed ſicut Boetius 3. de conſolat. dicit: *Diuitiæ effundendo magis, quà coaceruando meliùs nitent, ſi quidem auaritia ſemper odioſo, claros facit largitas.* Vndè comparantur fimo qui diſperſus prodeſt agros impinguando, coaceruatus verò fœtet: ergò in illis beatitudo non conſiſtit. Secundò pecunias conſequitur cura ſeruandi, ſitis augendi, timor admittendi prætereà ſegniti ei fomenta ſunt litium rixarumque incentiua, ſcelerum irritamenta, virtutis impedimenta: ideòque ſpinis comparantur, quæ virtutum ſementem ſuffocant, immò ſæpè, vt dicit Scriptura congregantur in damnum Domini ſui: nec vnquam eius appetitum ſatiant, ſed quę quidem habentur contemnuntur, quæ non habentur anxiè quæruntur: Vndè præclarè Bernardus, *impoſſibile eſt cor ſatiari auro, ſicut nec corpus aura*; Ergò non faciunt felicem ſuum poſſeſſorem, ſed potiùs famelicum. Tertiò demùm in ſententia omnium felicior eſt pauper ſanus, quàm diues podagræ aut alijs doloribus Lancinatus: hic enim vellet ſanitatem totis Theſauris coemere. Immo pauper Aglaus Pſophidius in Arcadiæ angulo paruum, ſed annuis victibus ſufficiens prædium ſine vlla cupiditate colens: Gyge rege ampliſſimo felicior habitus eſt ab Oraculo, vt refert Plinius libr. 7. cap. 46. Et ne plura commemorem, nullus eſt qui Romanam, Lacedemonienſemque Reſpublicas beatiores fuiſſe arbitretur

tur cum ſine diuitijs iſta Græciæ, illa magnæ orbis parti virtute armiſque imperaret, quàm cum ſuccedentibus diuitijs, ac earum pediſſequis vitijs vtraque labefactata eſt: ergò diuitiæ ad felicitatem hominis non conferunt.

Obiici poſſet pro auaris: illud videtur eſſe ſummum vitæ humanæ bonum, quod maximè dominatur affectui hominum, & in quo cætera humana bona continentur; Atqui diuitiæ maximè dominantur affectibus hominum, undè Eccleſiaſtici 10. habetur; *pecuniæ obediunt omnia*, & Poeta.

—— quid non mortalia pectora cogis.
Auri ſacra fames.

Similitèr in diuitiis cętera humana bona quadantenùs continentur: undè Ariſtoteles 5. Ethicorum: *ad hoc*, inquit *nummus inuentus eſt, vt ſit quaſi fideiuſſor, habendi pro eo quodcunque homo voluerint*, Quod luculentèr expendens, Horat. ſem. l. 2. ſat. 3. ait.

———— omnis enim res.
Virtus fama decus, diuinæ, humanæque pulchris.
Diuitÿs parent quas qui conſtruxerit, ille
Clarus erit, fortis, iuſtus, ſapiens etiam, & rex
Et quidquid volet.

Ergò diuitiæ ſunt maximum huius uitæ bonum.

Reſpondeo duitias dominari ſolùm affectibus ſtultorum qui uenales animas habent; Nàm uir ſapiens ne minimum quidem turpè admittet propter cupiditatem diuitiarum,

M 5. ut

vt videre eſt non ſolùm in veris Chriſtianis, qui cœlitùs ſunt edocti *Beatos eſſe pauperes ſpiritu*, ſed etiam in pluribus Antiquis, qui ſolo rationis lumine illuſtrati animum à diuitiarum corruptela immunem ſeruauerunt, vt patet in Lacedæmoniis, & Antiquioribus Romanis. Adde quod eiuſmodi diuitiarum dominium in animos hominum non eſt blandum, dulcèque imperium, quale ſummum bonum decet, ſed dura quædam tyrannis, quæ mentem miſere opprimit, & ſexcentis malis reddit obnoxiam: Nàm vt ait Apoſtolus, *radix omnium malorum cupiditas*: Vndè auari comparantur ſeruis illis, qui apud Æthiopes Macrobios aureis canis vinciebantur, quos elegantèr Tertullian. vocat, *tantò miſeriores: quantò diuitiores*. Quæ verò bona in diuitiis contineri dixit Ariſtoteles, ſunt ſolum venialia, ideſt, minora: Nàm ſpiritualia vendi non poſſunt, vt ſcientia, & virtus; vndè Salom. Prou. 17. *quid prodeſt ſtulto habere diuitias, cum ſapientiam emere non poſſit?* Quod verò ſatyricè, ironicèque dixit Poëta, diuitem eſſe iuſtum, ſapientem, &c. intelligendum eſt non ſecundùm veritatem, ſed ſecundùm adulationem: quatenùs homines blandiendo diuitibus, eis virtutes, & dotes tribuunt, à quibus longiſſimè abſunt.

Dico ſecũdò: Felicitas hominis non conſiſtit in honoribus: Concluſio eſt contra ambitioſos, qui honoris cauſa cuncta molliuntur.

Probatur autem tripliciter; Primò quia felicitas debet eſſe in eo, qui felix eſt, tanquàm

quàm bonum ipſi intrinſecum: Atqui honor eſt in honorante, & non in eo cui defertur: ergò non facit felicem eum cui defertur. Secundò honor eſt duntaxat teſtimonium excellentiæ, quàm non facit: ſed ſupponit, cuique quaſi tributum, & appendix accedit; ſed felicitas eſt bonorum excellentiſſimum, ergò honor eam non facit, ſed ſupponit. Tertiò bonum quo felices ſumus debet eſſe ſolidum, ac ſtabile; ſed honor eſt inſtabilis, & inanis, vtpotè qui pendet ex opinione hominum: Vndè Iacobi 4. comparatur *vapori ad modicum apparenti*, & Sapient. 2. *vmbra tranſeunti*, & Danielis 2. *Marinis fluctibus*; Immò, vt inquit, Seneca ad Polybium: *Honores cum labore poſſidentur, cum inuidia conſpiciuntur eoſque ipſos quos exornant, onerant, & premunt* ergò felicitas non conſiſtit in honore.

Dices, Beatitudo eſt præmium virtus vt dicit Ariſt. 1. Ethic. Sed vt idem dicit 4. E. hic. honor maximè videtur eſſe; id quod eſt præmium virtutis: ergò eſt ipſa felicitas.

Reſpondeo cum Diuo Thoma, quod honor eſt præmium virtutis, propter quod uirtuoſi operantur; ſed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quaſi à non habentibus ad dandum maius. Sicut Rex Perſarum à quodam paupere pugillum aquæ pro dono libenter acceptaſſe fertur. Si autem propter honorem fieret opus, iam non eſſet uirtus, ſed magis ambitio; Vndè qui ſyncere uirtutem colit, etiam diſpendio famæ, & honoris recta operatur, ut uide-

rę eſt in Apoſtolis, qui ibant gaudentes à conſpectu concilij, quoniam digni habiti eſſent pro nomine Ieſu contumeliam pati.

Dico tertiò: Felicitas non conſiſtit in gloria, & fama. Concluſio videtur eſſe contra Antiquitatis dictos Hæroas, qui conſequendæ gloriæ, & famæ gratia cuncta gerebant.

Probatur autem primò, quia felicitas debet conſiſtere in bono ſolido, & vero: ſed vt ait Boetius 3. proſa 6. gloria fallax ſæpè, & turpis eſt: *Plures enim magnum ſæpè nomen falſis vulgi opinionibus abſtulerunt quo quid turpius excogitari poteſt? Nam qui falſo prædicantur, ſuis ipſi neceſſe eſt laudibus erubeſcant*, ergò in illa non conſiſtit felicitas. Secundò gloria vt ait Ambroſius, eſt *clara cum laude notitia:* cuius fama eſt quædam diuulgatio. Notitia autem Diuina eſt quidem cauſa rerum, ideòque in ea tanquàm in cauſa vera felicitas conſiſtit: vndè D. Franciſci effatum, *Domine tantus vnuſquiſque eſt, quantus tibi apparet*. At verò humana notitia cauſatur à rebus, vndè bonos non facit, ſed ſupponit ſi vera ſit: ſi autem falſa, ad felicitatem nihil, iuuat, ſed magis infelicem reddit eum, qui proprię conſcientiæ teſtimonio confuſus, de ea, veluti de falſo teſte erubeſcit. Vndè qui ſerò ſapit, famam non quærit, *ſed etiam in nemore ſolus* vt inquit Plato, *aut Gygis annulo protectus virtuosè agit*.

Dico quartò: Felicitas hominis non conſiſtit in poteſtate: Concluſio eſt contra quoſdam

dam politicos, qui ſummum hominis bonum in principatu collocantes, diuina humanaque huic fini inſeruire cogunt; iuxtà illud à Cæſare vſurpatum ex Euripide. *Si violandum eſt ius, regnandi cauſa violandum eſt; cæteris rebus pietatem colas*. Vndè antiqui Romani, quorum Reſpublica ex latitudine Dominij felicitatem ſuam eſtimabat ſancita religioſè fœdera, cum dilatando imperio obſtarent, callidis interpretationibus corrumpebant: vti & nunc Turcæ faciunt.

Probatur tamen concluſio: Primò quia felicitas omnem ſolicitudinem, & motum abigere debet: ſed poteſtas animum potiùs innumeris curis, & pauoribus lancinat, vt egregiè indicauit Dionyſius Siciliæ Tyrannus, ſeipſum comparando homini inter lautiſſimas dapes epulanti, cuius tamen capiti gladius tenui filo vix retentus, & tantum non cadens impenderet: ergò poteſtas non felicem, ſed miſerum hominem efficit, & vt de curu ſolis imperito Phetonti conceſſo ait Ouidius.

—— Hoc vero nomine pœna,
Non honor eſt

Quod etiam egregiè Boetius 3. de conſ. his verbis expreſſi. *Poteſtas ſolicitudinum morſus expellere, formidinum aculeos vitare nequit: Felicem cenſes cui ſatellites latus ambiunt, qui quos terret, ipſe plus metuit.* Secundò poteſtas ſe habet pro modum principij procurantis felicitatem alienam: dat enim ius applicandi alios, & inſtituta eſt, vt dicit Apoſtolus à Deo propter bonum Rei-

pu-

publicæ, malorum punitionem, bonorum protectionem, ergò ipſa non eſt felicitas, ſed potiùs medium quadantenùs inſeruiens felicitati. Tertiò felicitas firmat hominem in bono. Atqui poteſtas ſe habet indifferentèr: & ad bonum, & ad malum, vt patet in bonis, & malis Principibus; ergò non conſtituit felicitatem. Quartò demùm vel princeps abutitur poteſtate, vel bene vtitur, ſi abutatur, dominium eſt ei muſcipula, & certiſſimæ ruinæ occaſio, vt patet in Tarquinijs, Cæſaribus, Dionyſijs &c. Si verò bene vtatur dominium eſt ipſi labor, & onus, vt patet in Moyſe, Lycurgo, Solone, Codro, &c. Vulgus tamen principes putat felices quia videt ſolùm exteriorem ſplendorem, qui verò ſecretum cordis norunt, infeliciſſimos reputant, & veluti ea antiquorùm ſimulachra, quæ exterius aurum erant, anteriùs verò lutum. Hinc contemptus regni apud ſapientes frequens vt patet in Numa Pompilio, qui non niſi per vim regnum ſuſcepit, Anacharſi Scita, qui philoſophiā regno antepoſuit, idque vt ſexcentos alios mittam.

Præter has rationes quatuor aliæ generales expendi poſſunt ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 1. art. 4. ad probandum in nullo præfatorum conſiſtere felicitatem. Primò quia felicitas excludit omne malum, ideòque non niſi in virum bonum cadit; ſed diuitiæ, honores gloria, & poteſtas ſunt munera cęcæ fortunæ, malis ſæpiùs, bonis rariùs conceſſa: ergò non conſtituunt veram felicitatem. Secundò, felicitas ſola homini ſufficit:

his

his autem adeptis plura deſunt, vt ſanitas, robur, ſcientia, virtus. Tertiò ex beatitudine nemo fit prior: ex his verò plures deteriores euadunt: Honores enim mutant mores, vt patet in Heliogabalo, Tiberio, &c. Diuitiæ ſæpè cedunt in malum poſſeſſoris ſui, vt videre eſt in Crœſo, Craſſe, Romanis, & Lacedæmonijs quorum urbes paupertas excoluit, ac ſeruauit, opes verò perdiderunt. Principatus etiam eſt ſæpè cauſa ruinæ: & mortis, vt patet in Iulio Cęſare, & omnibus fere Cæſaribus. Gloriæ demum, ſeu famæ amor ſæpè ad peccatum inducit; vt videre eſt in Lucretia, quę quamuis maximè pudica, ne tamen ſerui*li* concubitu falſo accuſaretur, vero conſenſit adulterio, & Empedocles, vt Deus haberetur in Æthnæ voragines, ſe ſponte præcipitem dediſſe fertur. Quartò tandem, felicitas conſiſtit præcipuè in bonis ſtabilibus, & internis ipſius animæ, quæ dignior hominis pars eſt, prædicta vero bona ſolùm externa ſunt arbitrio inſtabilis fortunæ verſatilia; & vt inquit apud Liuium expertus Annibal, *innumeris caſibus ſubiecta;* Vndè plures prolapſi ſunt, ex principatu ad ſeruitutem; vt Sedecias, Manaſſes, Perſeus Baiazeth, &c. E diuitiis ad ſummam paupertatem; vt Belizarius, Cræſes, & Craſſus ille, cui cum pecuniæ magnitudo *locupletis* nomen dediſſet, inopia *decoctoris* ſuperlationem iniunxit; *Itaqae*, inquit Valerius Maximus, *turpi ſugillatione non caruit, quia cum agens ambularet, diues ab occurrentibus ſalutabatur*

tur. E ſumma fama, inſignem ignominiam; ut Aman, & Seianus: florentiſſimis honoribus ad ſtatum ſeruilem, ut Dionyſius Siciliæ Tyrannus, Annibal, &c. Vnde perelegantèr Valerius Maximus lib. 6. cap. 9 *Caduca nimium hæc, & fragilia puerilibuſquè conſentanea crepundijs ſunt, quæ vires atque opes humanæ vocantur. Affluunt ſubito, repente dilabuntur, nullo in loco, nulla in perſona ſtabilibus nixa radicibus conſiſtunt, ſed incertiſſimo ſtatu fortunæ huc atq; illuc acta, quos in ſublime extulerunt improuiſo curſu deſtitutos, profundo cladium miſerabiliter immergunt*. Vnde iure concludit. *Itaque neque exiſtimari, neque dici debent bona, quæ ut inflictorum malorum amaritudine deſiderium ſui duplicent, propenſione fauore delinitos, maiore poſtea malorum cumulo opprimere ſolent.*

Dico quintò: In voluptatibus corporis, immò in nullo corporis bono vera felicitas conſiſtere poteſt. Concluſio eſt contra libertinos, qui animam immortalem, immò ſpiritualem negantes, ſola bona corporalia ignoſcunt, & ſectantur, quod idem ſaltem in praxi ſequitur prauorum vulgus, præcipuè illi quorum Deus venter eſt; Idem tenuiſſe videntur Epicurei, cum ipſi animam corporalem mortalemque aſſerent; immò, & Mahometes paradiſum ſuum ex gulæ, tactuſque voluptatibus fœdiſſimè confingens.

Cæterùm hic error non tam rationibus impugnandus eſſet, quam ſinceris deflendus

dus lachrymis. Nam quis quæſo ſiccis oculis recogitet hominem paulo minus ab Angelis minoratum, ad imaginem Dei factum, intellectu, quo nihil ſublimius, capacius, ac excellentius in rebus eſt præditum, ita bruteſcere, vt generoſæ illius diuinæque ſcintillæ ad æterna, & diuina bona innato quodam impetu ſeſe ſurrigentis ardore, ac vigore oppreſſo, porcorum ſiliquis ideſt, abiectiſſimis pecudibuſque conceſſis delitijs, tanquàm ſummo bono turpiſſimè inhiet; Verùm ne quæſtibus ſolùm res agatur.

Probatur concluſio rationibus. Primò, quia felicitas conſiſtere nequit in perfectione rei alterius ordinatæ. Sed corpus ordinatur ad animam ſicut inſtrumentum ad artificem, materia ad formam ſeruus ad Dominum; ergo felicitas conſiſtere nequit in perfectione corporis. Minor patet: Maior etiam ex eò conſtat, quòd felicitas eſt vltima hominis perfectio, quæ proindè debet illi competere ſecundùm præcipuam partem ad aliam nobiliorem non ordinatum. Secundò felicitas debet ſatiare omnem hominis appetitum: ſed bona corporalia non ſatiant omnem hominis appetitum: ergò felicitas in eis non conſiſtit: Maior patet ex ſupra dictis. Minor etiam certa eſt, cum enim duplex ſit in nobis vis appetitiua, intellectiua ſcilicet, & ſenſitiua bona corporalia ſatiant ſolùm ſenſitiuam. Tertiò, cum homo per intellectum apprehendat bonum vniuerſale, & tempore non circumſcriptum,

tum, ſed æternum, ac ſtabile, non poteſt quietari eius appetitus bonis particularibus, & extemporaneis. Sed bona corporalia ſunt admodum inſtabilia, & cum ſint infima in rerum ordine, non niſi diſperſam, diuiſam, diminutam, particularemque bonitatem capiunt, ergò in illis felicitas hominis eſſe non poteſt. His rationibus vtitur D. Th. 1. 2. q. 2. a. 5. & Opuſc. 2. p. 2. c. 9.

Confirmatur præcipuè quantùm ad voluptates corporis. Tùm quia turpes ſunt, de quibus homo naturaliter erubeſcit: Tùm quia, cum vt plurimum ſine crimine non guſtentur; relinquunt poſt ſe amaros pœnitentiæ aculeos. Vndè Boetius 3. de conſol. proſa 7. *Triſtis*, inquit, *exitus eſſe voluptatum quiſquis reminiſci ſuarum libidinum volet, intelligit*. Tùm demùm, quia nec adeſſe poſſunt omni tempore; nec diuturnæ eſſe queunt, nec animum vnquam explent, ſed potiùs dum habentur faſtidium ſui afferunt, & dum vſque ad ſatietatem percipiuntur, corpus labefactant, grauiſſimiſque incommodis vſuram ſui diuidentes, vehementiùs affligunt quàm delectauerint. Addam demùm, quod vt inquit Boetius; ſi voluptates cæteraque corporis bona beatos efficere poſſent, nihil cauſæ eſſet, quin pecudes quoque beatæ eſſe dicantur; immò beatiores hominibus, cum à multis brutis homo in his bonis ſuperetur; vt ab elephante in diuturnitate vitæ, à leonibus in fortitudine, à ceruis in velocitate, & ne ſingula attingam, ab omnibus ferè in ſanitate; quippè

cum

cum corpus hominis, & frequentioribus, & grauioribus morbis vrgeatur, quàm corpora pecudum. Immò voluptates corporis puriores ſinceerioreſque animalia quam nos capiunt; vtpotè quas nec inſatiabilis auiditas inſufficientes efficit, nec verecundia turpes, nec pænitentia amaras, nèc nimietas faſtidioſas, nec ſolicitudinum, curarum, timorum importuna commixtio ingratas; ergò vel dicendum bruta eſſe hominibus feliciora; quod nullus quantumuis in brutalis, admittet; vel felicitatem in corporalibus bonis minimè repoſitam eſſe.

Dico ſextò: Etſi virtus quadantenùs ad felicitatem pertineat, attamen ipſa non eſt perfecta hominis felicitas. Concluſio eſt contra Stoicos.

Probatur tamen efficacitèr: Tùm quia via diſtinguitur à termino: ſed virtus eſt via ad felicitatem, cum dirigat affectus hominis ad eam conſequendam; ergò non eſt ipſa felicitas: Tùm etiam quia felicitas eſt præmium virtutis; ergò non eſt ipſa virtus: Tùm demum quia virtus non ſatiat appetitum hominis, ſed ſolùm ipſum rectificat. Vnde homo etiam perfectè virtuoſus, ad bona intelligibilia vlterius ſuſpirat; ergò non reddit hominem perfectè felicem.

Quantùm autem ſpectat ad ſententiam ſuperiùs relatam, quæ felicitatem collocabat in tranquillitate, pacatione, aut imperturbabilitate animi, eam fuſius impugnare non eſt neceſſe: Nàm vel ſumit hanc pacationem, tranquillitatem, ac imperturbabilitatem

tem merè priuatiuè, pro carentia paſſionum immoderatarum animum agitantium, & hoc modo in his felicitas nequit conſiſtere, quæ non eſt mera mali carentia, ſed bonum ſummum: vndè ſicut eradicatio noxiarum herbarum non eſt finis agriculturæ, ſed ſolùm quædam præparatio ad finem: ita nec paſſionum ſedatio eſt felicitas hominis, ſed ad ſummum quædam ad felicitatem diſpoſitio. Si verò hæc tranquillitas ſumatur pro poſitiua quiete animi in vltimo bono, non ſoluit quæſtionem, nam vlteriùs determinandum ſupereſt, quodnam ſit illud tàm perfectum, tàm immenſum bonum, in cuius poſſeſſione felix animus requieſcit.

§. II.

Felicitatem hominis in ſolo Deo conſiſtere poſſe.

CVm ſuperiùs oſtenderimus in quo felicitas hominis minimè conſiſtere poſſit nunc ſupereſt, vt in medium adducamus illud tàm ingens tamque ſufficiens homini bonum, cuius ſoliùs poſſeſſio felices efficere poteſt. Loquimur autem ſemper de felicitate naturali de qua, & Veteres Philoſophi duntaxat ſoliciti fuerunt, de ſupernaturali enim nihil ad Philoſophum attinet, qui non ex reuelatis, ſed ex lumine naturali notis ratiocinatur. Inprimis verò ex his quæ præcedenti §. dicta ſunt, ſatis liquet, nullum bonum imperfectum, diminutum: & parti-

culare poſſe plenam hominis felicitatem conſtituere; ideoque, vel negandum eſt hominem poſſe eſſe felicem, vel ſurrigenda eſt altiùs cogitatio ad illud ſublime; plenum redundanſque bonum, in quo tanquàm in fonte bona creata continetur: Vndè

Dico, felicitas etiam naturalis in ſolo Deo conſiſtere poteſt. Concluſio non ſolùm apud Chriſtianos Philoſophos certa eſt, ſed etiam ab antiquorum quamplurimis quantumuis lumine fidei deſtitutis, non obſcurè fuit tradita Diu. Auguſtinus 8. de Ciuitat. Dei capit. 9. inſinuare videtur in eam ſententiam quadantenùs conſenſiſſe Pythagoræos, Athlanticos, (ideſt, antiquiſſimos illos Philoſophiæ cultores Platoni non ſemel memoratos] Aegyptios, Indos, Perſas, Chaldæos, Scythas, Gallorum Druidas, ac Saronas, Hiſpanos; ſed eodem ſancto Doctore annotante, tùm ibidem capit. 5. & 8. tùm Epiſtola 56. nulli luculentiùs, apertiùs, animoſiùſque hanc ſententiam aſſeruerunt, ac propugnarunt quàm Platonici; quorum Princeps Diuinus Plato nihil frequentiùs inculcat, quàm Deum eſſe *totius pulchritudinis Pelagus, cuius participatione homo fit beatus, dum ſcilicet ille fruitur non ſicut amicus amico*, ideſt, affectiua quadam vnione, *ſed ſicut oculus luce*, ideſt, clariſſima contemplatione, vt refert idem ſanctus Doctor, adeò vt non immeritò de Platonicis dicat: *nulli nobis quàm iſti propriùs acceſſerunt*.

Probatur autem concluſio: primò ratione

quàm

quàm habet D. Thomas 1. 2. quæſt. 2. art. 8. Felicitas eſt bonum adeò ſufficiens, & perfectum, vt in eò quieſcat, & facietur appetitus; ſed in ſolo Deo quieſcere, ac ſatiari poteſt appetitus humanus: ergò ſolus Deus eſt felicitas hominis. Maior patet: vt enim ſuprà oſtenſum eſt felicitas eſt vltimus finis, vltra quem appetitus nequit ſe extendere, ſed in quo ſatiatus quieſcit. Minor verò probatur: Appetitus humanus in eò dumtaxat bono ſatiatus quieſcere poteſt: in quo tanquam in fonte, ac vniuerſali bonitatis Pelago. Cætera imperfecta, & particularia bona colliguntur; ac comprehenduntur: Atqui ſolus Deus eſt illud immenſum, & vniuerſale bonum in quo alia tanquam in fonte, pelago, centròque bonitatis comprehenduntur; quippè cùm ab illo in varios diſperſa riuulos effluxerint; ergò in ſolo Deo quieſcere ſatiarique poteſt appetitus humanus. Minor patet. Maior verò declaratur ex ipſa ratione voluntatis humanæ, quæ cum ſit capax omni boni, quemadmodùm, & intellectus omnis veri, bonis particularibus ſatiari explerique non poteſt, ſed illis ſuperior ita dominatur, vt poſſit, vel repudiare qua parte inſufficientia ſunt, vel ſi libeat amare, qua parte aliquid bonitatis obtinent: Vndè ſumma deſideriorum eius ab his nimiùm anguſtis riuulis ſitibundo ardore vlteriùs fertur, ad ipſum ſcilicèt fontem boni, quò ſolò vaſtiſſimus deſideriorum hiatus expleri poteſt: quo obtento neceſſe eſt vt ſatiata plenè quieſcat; quia cùm

in

in eò ſit omne bonum quod appetit, & in eò nihil ſit mali, quòd fugit, ab eò recedere nequit; immò in eò conſiſtat neceſſe eſt, vndè acute dixit Caietantus à Deo poſſeſſo voluntatem auerti non poſſe, quia ab eius immenſa bonitate vndiquè circundatur; ſcilicet vt præclariſſimo effato ſua lux affertur, voluntas noſtra eſt quaſi punctum à quo infinitæ deſideriorum lineæ quoquo verſum procedere poſſunt: diuina verò bonitas tanquam circunferentia in ſe principium finemque bonitatis coniungens. Quemadmodum ergò à puncto in circumferentia defixo, quamquam infinitæ lineæ duci poſſint, nulla tamen eſt cui circunferentia non occurrat, ita quoque dùm voluntas humana in poſſeſſione Dei ſtabilietur, ità ab eius immenſa bonitate undique circundabitur, vt quamquam, non ſecus, ac antea, infinitas deſideriorum lineas à ſe producere poſſit, omnibus tamen illis occurret Diuina bonitas, tanquam illud bonum in quòd tendunt perfectiſſimè continens, ideòque omnes voluntatis motus pleniſſimè terminans; quòd proprium felicitatis munus eſt.

Probatur ſecundò alia ratione, quæ videtur à Platonicis deprompta, qua vtitur Diu. Thomas in ſuppl. quæſt. 92. art. 1. Vltima perfectio cuiuslibet, proindèque vltimus finis, eſt in coniunctione ad ſuum principium; Atqui Deus immediatè eſt principium animæ rationalis, & potentiarum eius: ergò vltima perfectio animæ voluntatiſque rationalis, proindeque felicitas

eius

eius, eſt in coniunctione ad Deum, vt ſcilicèt ei adhæreat ſuo modo, nempè per intellectum, & voluntatem. Minor conſtat ex his quæ in Phyſica diximus. Maior verò declaratur; tùm inductione, tùm ratione. Inductione quidam: Nàm videmus omnia tunc perfecta, ſuòque modo beata eſſe, cùm ei iunguntur, & adhærent à quo tamquam proprio principio ſuum eſſe trahunt, à quo dum auelluntur, aut omninò pereunt, aut non niſi ægrè ſubſiſtunt: ſic quia influxus cœleſtis eſt elementorum principium terrę quidem quatenùs viget in centro, ignis verò quatenùs viget in circumferentia; aliorum autem, quatenùs viget in medio, quod eſt inter centrum, & circumferentiam elementaris globi, ideò terra fertur ad centrum, ignis ad circumferentiam, alia ad medium, vt ſic ſuo reddita principio quieſcat, ac pro modulo ſuo felicia conſiſtant. Sic quia cor eſt principium ſpirituum vitalium, & cerebrum animalium, vtrique tunc perfectè ſe habet dum illi cordi iſti cerebro coniunguntur; interrupta verò cum illis fontibus communicatione, deficiunt, ac tandem corrumpuntur: Et demùm ne plura memorem, ſic plantę, quarum principium eſt genialis ſolis calor, ſuo vertice adeò; auidè lucem influxumque illius aſtri quęrunt, vt circunſtantibus corporibus obrutę, ac ab aſpectu ſolis prohibitę, gracilem truncum tandiù extendant, donec emergentes in apertum eo libere frui poſſint: Vndè ipſe amor, quo ſuam per-

fe-

fectionem cuncta cupidè quærunt, nihil aliud eſt quàm inclinatio redeundi ad ſuum principium, ſeu vt loquitur Dionyſius, *circulus à bono in bonum reuolutus*: quod eleganter expreſſit Boetius lib. 4. de conſol. his verbis.

Hic eſt cunctis communis amor
Repetuntque boni fine teneri;
Quia non aliter durare queant,
Niſi conuerſo rurſus amore,
Refluant cauſæ, quæ dedit eſſe.

Ratione quoque idem ſuadetur; Nàm ſicuti quælibet res eſt, per aliquam participationem ſui principii, ita quoque perfectè eſt per participationem perfectam illius: vt enim fert axioma, *ſicut ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita ſecundum quid ad ſecundum quid*. Sed tunc res perfectè participant principium ſuum, quando ei perfectè coniungitur, vt patet; ergò habet eſſe perfectum, ſeu ſuam vltimam perfectionem, per coniunctionem perfectam ad ſuum principium. Quod præcipuè locum habet in ſpiritualibus creaturis, quæ cùm à Deo habeant eſſe, intelligere, & velle, tunc ſolùm vltimam ſuam perfectionem obtinere poſſunt, cùm ei quantùm naturaliter fieri poteſt, adherente, *in quo*, vt ait Diuus Auguſtinus, libro octauo de Ciuitate Dei capitulo quinto *inuenitur vt cauſa ſubſiſtendi, & ratio intelligendi, & ordo viuendi* ſeu volendi: *ſine quo*, vt idem ait cap. quarto, *nulla natura ſubſiſtit, nulla doctrina inſtruit, nullus vſus expedit*, Vndè meritò

concludit perfectionem hominis in eò ſitam eſſe, *vt ipſe quæratur vbi nobis certa ſecura ſunt omnia: ipſe cernatur, vbi nobis certa ſunt omnia: ipſe diligatur, vbi nobis certa ſunt omnia.*

Probatur demùm tertiò ratione D. Auguſtini Epiſtola 56. circa medium: Vt enim arguit *eò fruendo quiſquis beatus eſt, propter quod cætera vult habere, cum illud non propter aliud, ſed propter ſeipſum diligatur; Et ideò finis ibi dicitur, quia iam quo excurrat, & quo referatur, non inuenitur,* proindèque *ibi ſit requies appetendi, ibi fruendi ſecuritas, ibi tranquilliſſimum gaudium optimæ voluntatis.* Atqui ſolus Deus eſt illud tàm eximium bonum, quod non propter aliud, ſed propter ſeipſum eſt amabile, cætera verò bona ſunt propter ipſum amabilia, quatenùs ſcilicèt de illo participant, & in ipſum ducunt; ergò ſolus Deus eſt illud bonum, cuius fruitione homo felix fieri poteſt.

Obiicies primò: Diſcrimen obſeruari debet inter felicitatem naturalem, quæ ſcilicèt viribus naturæ naturali auxilio adiutæ acquiri poteſt, & felicitatem ſupernaturalem, quæ ſupernaturali gratiæ auxilio poteſt obtineri; Sed Deus eſt ſupernaturalis felicitatis hominis: ergò naturalis eius felicitas in Deo non conſiſtit, ſed in aliquo alio minori bono infrà Deum.

Reſpondeo Deum eſſe felicitatem hominis tàm in ordine naturæ, quàm in ordine gratiæ, cùm ipſe ſit vltimus finis non ſolùm gra-

gratiæ, ſed etiam naturæ: cui proindè immediatè coniungi debent creaturæ in rerum vertice poſitæ; quales ſunt ſubſtantiæ intellectuales, vt felices ſint: quippè cùm cætera bona ſint infrà ipſas, ideòque illas vltimò perficere, ac ſatiare nequeant: Vndè acutè Auguſt. 8. de Ciuit. cap. 4. aduertit hominem (& idem dicendum de aliis ſubſtantiis intellectualibus] inter alias creaturas præcellentem ita creari debuiſſe, *vt per id, quod in eo præcellit, attingat illud, quod cuncta præcellit*. Vndè ordo gratiæ, & orordo naturæ in eo duntaxat differunt, vt cùm in eumdem ſcopum tendant, non tamen æquali perfectione illud attingant. Cùm enim Deus dupliciter poſſideri poſſit, eò ſcilicèt modo, quo ſcipſum poſſidet amando, & & cognoſcendo; & alio inferiori modo creaturæ intellectuali accommodato; gratia, quæ eſt diuinæ naturæ vt in ſe eſt participatio, tendit ad fruendum ipſo, eò prorſus modo, quo Deus ſeipſo fruitur: ideſt videndo ipſum, vt eſt in ſe, per eandem ſpeciem, qua ſeipſum videt, & amando illum charitate aliqua, eiuſdem, quantùm creaturæ conditio patitur, ordinis cum ea qua ſeipſum amat. Natura verò ſolùm in ipſum obtinendum modò longè inferiori tendit cognoſcendo ſcilicet cognitione perfectiſſima intra eas, quæ de illo viribus naturæ, & ſpeciebus naturalis ordinis haberi poſſunt & amando amore, non quo ſeipſum amat, ſed quo maximè voluntas creata per ſua naturalia poteſt.

Obiicies ſecundò; Finitæ rei non debet correſpondere niſi finitum bonum: ſed homo, & appetitus humanus eſt quædam res finita: ergò ſummum hominis bonum non eſt niſi aliquid finitum non verò Deus infinitus.

Reſpondeo cum D. Thoma, tum 1.2. q. 2. art. 8. ad 3. tùm pluribus aliis in locis, diſtinguendo minorem; Appetitus hominis eſt finitus ſubiectiuè, concedo; obiectiuè, nego. Et ſimilitèr diſtinguo conſequentiam: ergò ſummum hominis bonum eſt aliquid finitum ſubiectiuè, concedo; obiectiuè, nego. Bonum ſubiectiuum eſt, vt explicat Diu. Thomas, *cuius homo eſt capax, vt rei intrinſecæ, & inhærentis*. Bonum verò obiectiuum eſt illud, ad quod tanquàm ad ſuum obiectum attingere poteſt. Quamuis autem nihil infinitum inhærere poſſit homini, attamen aliquid infinitum ab eò tanquàm obiectum attingi poteſt. Cum enim intellectus ſit veri in communi, & voluntas boni vniuerſalis, illud præcipuè à voluntate, & intellectu attingi poteſt tanquam obiectum, in quo ratio boni, & veri perfectiùs reperitur, illud autem eſt aliquid infinitum, ſcilicèt Deus; & ideò etiam in Deũ tanquàm in obiectum voluntas, & intellectus hominis ferri poſſunt.

Inſtabis: Inter obiectum, & potentiam debet eſſe proportio: Sed inter Deum, & potentias hominis nulla eſt proportio, ergò potentiæ hominis non poſſunt tendere in Deum vt obiectum. Probatur minor: Nam finiti

ad

ad infinitum nulla eſt proportio, ſed Deus eſt infinitus, potentiæ verò hominis ſunt quid finitum; ergò, &c.

Reſpondeo negando minorem; Ad probationem diſtinguo maiorem: Inter finitum, & infinitum nulla eſt proportio, & imitatiuæ, & commenſurationis, concedo; obiectiuæ, & habitudinis, nego. Quamuis enim res finita non poſſit comparari: Deo infinito ſecundùm aliquem determinatum exceſſum; quæ eſt propria quantitatum proportio: poteſt tamen dicere habitudinem ad Deum, vel tanquàm ad ſuum principium, vel tanquam ad ſuum obiectum. Solutio eſt Diu. Thomæ in ſupplem. quæſt. 92. art. 1. ad 6. Dici prætereà poſſet, inter finitum, & infinitum modo infinito attactum non poſſe quidem eſſe proportionem benè tamen finito modo attactum, quia res, quæ attingitur ſe habet quaſi materialitèr, modus autem attingendi formalitèr: & ideò potentia finita poteſt tendere in Deum vt obiectum, finito modo attingendum.

Obiicies tertiò; Felicitas debet ſatiare appetitum: Atqui Deus naturali lumine cognitus quantum ſcilicèt relucere poteſt in ſpeciebus creatis, non ſatiat, ſed potius excitat appetitum ad ipſum cognoſcendum, vt eſt in ſe: vt enim ait D. Thomas 1. part. quæſt. 12. art. 2 Naturale eſt homini viſis affectibus, & ex illis cognita cauſa, deſiderare videre cauſam in ſeipſa, nec quieſcit donec ipſam eius eſſentiam clarè videat; ergò Deus naturali lumine cognitus non eſt naturalis felicitas hominis.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem; Felicitas debet ſatiare appetitum, quantùm ad deſideria inefficacia, & impoſſibilia, nego; quantùm ad deſideria efficacia, concedo. In naturali autem beatitudine appetitus excitatus ad videndum ipſum Deum vt eſt in ſe, & eò modo quo, ſeipſum videt, non eſſet efficax, quia non eſt poſſibile, vt per ſua naturalia intellectus videat Deum: Vndè vt homo ſit naturaliter felix, non eſt neceſſe vt tale deſiderium expleatur.

ARTICVLVS TERTIVS.

De felicitate formali, ſeu de adoptione illius rei, quam ſumus felices.

IGitur conſtat hominem adeò ſublimem, amplamq; inclinationem fortitum eſſe, vt nullo creato bono expleri, ſed ſolo Deo ſatiari poſſit, proindèque rem, qua felices ſumus eſſe ipſum Deum, vt non immeritò Auguſtinus dixerit 1. Confeſ. c. 1. *Feciſti nos Domine ad te, & inquietum eſt cor noſtrum donec perueniat ad te*: Nunc ſuper eſt, vt diſcutiamus quonam pacto fiat illius tam eximii boni adeptio: circa quod duo determinanda occurrunt; Primo, in quo ſtatu fiat illa feliciſſima Dei adeptio, an in hac vita, an in altera: Secundò, qua operationes fiant, an per actum intellectus, an per actum voluntatis.

§. I.

§. I.

An homo felicitatem ſuam adipiſci obtinereque poſſit in hac vita vel ſolùm in altera, cùm ſcilicet anima fuerit à corpore ſeparata.

QVæſtio minimè nobis hic eſt cum illis, qui errori toti humano generi maximè iniurioſo animam hominis mortalem facere, quique proindè putarunt omnia hominis bona per mortem finiri, ſed ſolùm cum iis primæ notæ Philoſophis, qui duplicem animæ ſtatum aſſeruerunt; alterum coniunctionis cum hoc mortali, corpore, alterum ſeparationis. Et quidem Ariſt. vltra ſenſibilis vix ſeſe efferens, cum hanc quæſtionem moueat 1. Ethic. c. 11. *Viuine, an mortui, vt Solon voluit, beati ſint dicendi?* In primis ita exponit Solonem, quaſi duntaxat voluerit, felicitatem hominis, quandiu viuit, incertam, & timoribus malorum futurorum obnoxiam eſſe ideòque nullum, quandiu in tam periculoſa alea verſatur, debere beatum dici, ſed expectandum vitæ diem ſupremum tanquàm cæterorum arbitrum, quo proſperè tranſacto, tùm quiſque beatus exiſtimandus eſt; non quòd nunc beatus ſit, ſed quòd antea fuerit, in quo ſenſu acceptam Solonis ſententiam egregiè impugnati. Deinceps verò aſtruere conatur, etiam in hac vita, hominem poſſe eſſe felicem, non perfectè quidem, & omnibus nu-

meris, *ſed vt hominem*; ideſt inquantùm moralitatis conditio patitur; Cæterùm de ſtatu animæ poſt ſeparationem altum apud eum ſilentium eſt, nec aliud in hoc capite hac de re tangit, niſi *res futuras nobis eſſe incertas, viderique res noſtras ad mortuos non nihil pertinere ſed ita, & tantum, vt neque beatos non beatos efficiant, neque quidpiam aliud tale*; Vndè vt aduertit D. Thom. in 4. diſt. 49 q 1. art. quæſtiunc. 4. *Felicitatem quæ eſt poſt hanc vitam, nec aſſeruit, nec negauit*. At verò Plato ſublimis ingenii aciem à ſenſibilibus ad ſpiritualia, à temporalibus, & fluxus, ad æterna, & immutabilia erigens, aperte, animoſèque aſtruit, veram felicitatem non niſi poteſt ſeparationem à carne obtineri poſſe, nec niſi per paucos in hac mortali vita futuræ huiuſce felicitatis prælibatione quadantenùs felices eſſe poſſe, quam ſententiam, deinceps Platonici ſecuti ſunt, & inter antiquos ante illum docuerat Pythagoras egregiis hiſce carminibus.

Optima ens animi fac vt moderetur habenas.
Tum corpus linquens tranabis ad æthera apertum,
Immortalis eris Deus, amplius haud mortalis.

Pro huiuſce difficultatis reſolutione, & vt Platonis, Ariſtoteliſque hac de re ſententiæ quadantenus concilientur.

Dico primò: In hac mortali vita homo perfectè felix eſſe nequit, benè tamen quadantenus, & imperfectè.

Pri-

Prima pars eſt D.Thomæ 1.2.quæſt.5.art. 3.& D. Auguſtini lib. 19. de Ciuit. cap. 5. vbi eam fusè probat, præcipuè ex miſeriis, quibus omnis homo quandiu viuit opprimitur; Hanc etiam docuerunt non ſolùm Socrates, & Plato, ſed antiquiſſimi quoque Philoſophis vt Parmenides, & Triſmegiſtus, qui etiam corpus, in quo vitam hanc agimus uocat, *ſepulchrum portatile, indumentum prauitatis, & ignorantias, vinculum corruptionis, ſenſitiuum cadauere*, ita vt non immeritò Euripides in hanc ſententiam dixerit, *quis ſcit, an viui ſint mortui, & mortui viui*? Probari autem poteſt rationibus D. Th. & primò quidem ex miſeriis, quibus hæc uita ſubiacent,ſed hoc argumentum experientia ſatis vrget.

Secundò, quia de ratione felicitatis perfectè eſt vt ſit ſtabilis, & inamiſſibilis; ſed nullum bonum in hac eſt ſtabile & inamiſſibile: Nàm, & virtus, quandiu viuitur, obnoxia eſt vitio propter humani arbitrii verſabilitatem, & ſcientiæ per obliuionem corrumpuntur: cætera verò minora bona, vt ſanitas, robur, opes, &c. Maiori adhuc inconſtantia verſantur: ergò felicitas in quacunque re tandem collocetur, in hac vita perfectè obtineri nequit.

Tertiò, felicitas conſiſtit, vt ſupra dictum eſt in Deo: ſed quandiu viuimus, Deo perfectè coniungi non poſſumus, quippè cum corpus, quod corrumpitur, aggrauet animam, & ſenſibilibus addictas intellectus nequeat ſatis ad Diuina aſſurgere; ergò

felicitas in hac vita nequit perfectè obtineri.

Quartò, perfecta felicitas eſt præmium virtutis, requies laboris, vitæ terminus: Sed in hac vita ſatis digna præmia virtuti non rependuntur, ſicut nec vitijs ſupplicia; nec datur vlla ſtabilis requies à laboribus, quos boni contra vitia pugnando ſubeunt, nec vnquam terminatur intellectualis vita, cùm ſemper aliquid noui addiſcendum, & aliquid mali emendandum occurrat: ergò in hac vita felicitas humana perfectè haberi nequit.

Quintò, felicitas conſiſtit in eo, quod homo perfectè obtineat bonum intelligibile, cuius eſt capax, ſicuti felicitas oculi conſiſtit in eò, quòd perfectè fruatur bono viſibili: Atqui quandiù ſumus in corpore bonum intelligibile, ſcilicèt veritas non niſi admodum imperfectè, vmbraticè, & cum infinitorum errorum mixtione, obtineri poteſt: ergò in hoc mortali corpore perfecta felicitas haberi nequit. Minor patet, tùm ipſa experientia, qua videmus humanum ingenium mirè caligare, non ſolùm erga diuina, ad quæ, inquit Ariſtoteles, ſed habet vt oculus noctuæ ad ſolem, ſed etiam in ipſis naturalibus; tum ratione; nam omnis noſtra cognitio originatur à ſenſibilibus, quæ non ſunt niſi vmbræ entium, vt obſeruauit Plato: vndè dies noſtri non ſolùm ſicut vmbra tranſeunt, ſed etiam inter vmbras aguntur; propter quòd dicit Propheta, in imagine hominem pertranſire, vt interpretatur Diu. Thomas: Ideòque hæc vita

com-

comparatur ſomno, in quo vmbræ, inaneſque imagines pro rebus apprehenduntur; ergò perfecta veritatis notitia nequit haberi in hac vita, ſed ad ſummum ex his ſenſibilibus homo duntaxat ea cognoſcere poteſt, non quorum cognitione ſit perfectè felix, ſed quibus ſe dirigere, ac erigere poſſit ad ipſam felicitatem cupiendam, quærendam; obtinendam.

Sexto demum: Idem ſuadetur ex egregio diſcrimine, quòd ſtatuit Diu. Thom. inter Angelum, & hominem, quale cernitur inter cæleſtia corpora, & ſublunaria. Nàm quemadmodum illa omnem ſuam naturalem perfectionem in ſua productione ſtatim ſortita ſunt, iſta verò per motum ducuntur ad perfectionem ſuam ſucceſſiuè proficiendo; ſic inter intellectuales ſubſtantias Angeli ſtatim in ſua productione omnem naturalem perfectionem ac proindè beatitudinem ſuam naturalem, obtinuerunt: at verò homo, vt ad illam perueniat, motu quodam eget, & longiuſcula via, quæ eſt ipſa vita, quàm agimus, quæ ad ſeculum intelligentiarum, ideſt, ad ipſam veritatis, intellectualiſque luminis patriam, pergimus; ergò in hac vita felicitas conſiſtere nequit, ſed ſolùm via ad felicitatem.

Secunda verò pars, ſcilicet aliqualem, imperfectamque felicitatem, etiam in hac vita obtineri poſſe vix ab vllo negatur. Eam præcipuè docet Ariſtoteles, & non ſemel D. Thom. 1. 2. qu. 5. præcipuè ar. 3. & probari poteſt ratione quàm ſanctus Doctor ibidem

inſinuat. Sicut enim felicitas perfecta conſiſtit in perfecta participatione ſummi boni: ita, & imperfecta felicitas in imperfecta eiuſdem participatione: Atqui homo etiam in hac vita poteſt aliqualitèr, & imperfectè participare ſummum bonum ſuum; cognoſcendo ſcilicèt, & amando Deum, licèt imperfectè: ergò etiam in hac vita homo poteſt imperfectam adipiſci felicitatem. Neque huic felicitati obſtant graues illæ calamitates, quibus vir bonus, & ſapiens aliquandò premitur; tum quia virtute tolerantis leniores fiunt, ſicque animum à ſuo bono ſtatu non multum dimouent; tùm quia, vt egregiè obſeruant Ariſtoteles lib. 1. Ethic. cap. 11. ipſa mala ſolertia viri virtuoſi tranſeunt in materiam virtutis, proindèque quadantenus cedunt in bonum eius: *In his enim*, inquit Ariſtoteles, *ſplendet, atque elucet ipſum honeſtum; cum qui multas, & magnas calamitates fert lenitèr, & placidè: non quòd dolori ſenſu careat*, (ſicut volebant Stoici) *ſed quod generoſi, & magni ſit animi*: Immò *qui vere bonus, & bonæ ſanæ mentis eſt, omnes fortunæ caſus* (non ſolùm) *decenter, & ex perſonę ſuę dignitate feret*, (ſed etiam) *ex ijs res pulcherrimas agat; quomodo bonus imperator eo exercitu, qui præſto eſt ſemper vtitur bellicoſiſſime, & peritus ſutor ex ijs pellibus, quę ad eum delatæ ſunt, calceum pulcherrimum conficit*. Vndè concludit, *quod ſi virtutes vitæ dominæ ſint, nullus beatus miſer eſſe poteſt, quamuis vulgò talis non dicatur, ſi in Priami cala-*

calamitates, ideſt maximas, *inciderit*. Ob hanc cauſam pérelegantèr vocat virum perfectè bonum, *Tetragonum ſine vituperio*, ideſt perfectum, & exactum: eò quod, vt explicat D. Th. lect. 16. *ſit ad ſimilitudinem corporis cubiti habentis ſex ſuperficies quadratas, propter quod bene ſtat in qualibet ſuperficie ſimiliter virtuoſus in qualibet fortuna bene ſe habet*.

Cæterùm ſi quæratur in quo huius vitæ felicitas naturalis conſiſtat: idem proportione reſpondendum, quòd de ſupernaturali reſpondent Theologi, hominem ſcilicèt poſſe ſpectari duplicitèr; primò vt viatorem tendentem ad vlteriorem perfectamque felicitatem, ſecundò preciſè ſecundum ſe: Si ſumatur præciſè ſecundum ſe, abſtrahendo ab altera vita, huius vitæ felicitas conſiſtit in cognitione perfectiſſima, quæ in hac vita poſſit haberi de Deo: cui tamen amor accedere debet, quo homo bene ſe habeat ad Diuina. Quamquàm enim clarior diuinorum comtemplatio, etiam naturalis, reſeruetur in altera vita: attamen vt ſoli præit aurora inter noctis vmbras pulchre fulgens, ita clariorem alterius vitæ diuinorum notitiam præcedit aliqua præambula Dei, diuinorumque contemplatio inter huius vitæ tenebras ſuauiſſime menti affulgens, eamque mira delactatione perfundens. Verùm quia, vt optimè notat Plato, ea felicitas non niſi ſublimioribus purgatiſſimiſque, ideoque per paucis mentibus datur, ideò ſi homo ſecundò modo ſumatur, quatenùs ſci-

licèt

licèt per actiones huius vitæ tendit ad præmia futuræ, felicitas eius conſiſtit in eò, quòd benè ſe habeat ad bona futura; quòd cum fiat per virtutes; ideò huius vitæ felicitas non immeritò collocari poteſt in virtute, vt ſic etiam nullus à felicitate excludatur, cum ad virtutem omnes quantumuis rudes idonei ſint; ad contemplationem verò non niſi perpauci. Porrò qua ratione virtus præambulam quandam felicitatem efficiat, egregiè, ac pluſquam philoſophicè expendit Plato in Epimenide, quatenùs, inquit, *Præclara ſpes eſt fore, vt poſt mortem conſequatur quis omnia, quorum deſiderio accenſus inſtituerit, tranſegeritque quam optimè potuerit vitam.* Hæc ſpes eſt quædam futuræ felicitatis prælibatio, ac veluti pulcherrimus flos fructui præambulus, ideòque virum bonum quadantenùs in hac vitam felicem conſtituit.

Dico ſecundò: Perfecta, conſummataque felicitas obtineri duntaxat poteſt in altera vita, in ſtatu ſcilicèt ſeparationis animæ à corpore. Concluſio eſt de fide, quantum ad felicitatem ſupernaturalem: quantùm verò ad naturalem, de qua ſola nobis ſermo eſt, eam Diu. Thomas in pluribus locis inſinuat fereque eædem rationes probant, quas pro felicitate ſupernaturali adducit: Inter Antiquos verò, cùm Ariſtoteles, vt ſuprà ex Diu. Thoma notauimus, res indeciſam reliquerit, Plato eam acerrimè ſemper aſtruxit, cum Pithagora Triſmegiſto, pluribuſque alijs: præcipuè verò in Phædone, & libr. de Republ. ac legibus, vbi ait; *Quod cum*

cum è vita deceſſerimus , ſi modo purgati exeamus tunc veram ipſam, & id quod ὄντως, *ideſt verè eſt , Deum videlicet , intuentes, fruimur re tantopere nobis concupita , hoc eſt veritate, ac rerum omnium cognitione: Itaq; ſicut oculo virtus, munuſque nullum eſt, ſi lux abſit, ipſeq; in tenebris agens ſempiterno mœrore conſumitur, ſi vero accedat ſol ipſe rebus fungitur vi, & vita ſua magnoque cum gaudio ſpectat, & agit; Sic intellectus noſter corpore ſolutus, ſi deſit ei lux ueritatis, Deus ſcilicèt torpeat, mœreatque neceſſe eſt; ſi adſit, lætetur, ac fruatur ea luce , in qua inſunt viuæ, expreſſæque omnium rerum ſpecies,* quod ſit vt felicitas noſtra ita ſit *ita perfecta puræ ſapientiæ Diuini luminis aſſecutione*. Quid præclarius à viro fidei lumine non illuſtrato potuit de futura illa felicitate prędicari ?

Probatur autem concluſio : Primò , quia felicitas debet eſſe præmium virtutis , ſicut è contra ſumma miſeria vitiorum pœna ; vt ſic benè ſe habeat reſpublica mundi , dum à ſupremo eius moderatore malis pro ſupplicio miſeria , bonis verò pro præmio felicitas rependitur. Atqui in hac vita nec mali pro merito puniuntur , nec boni digna præmia referunt : ergò & perfecta felicitas , & ſumma miſeria in altera vita reſeruantur . Secundò , felicitas conſiſtit in conuerſione ad Diuina , vt patet ex dictis . Atqui intellectus, quamdiù eſt in corpore , eſt conuerſus ad ſenſibilia , à quibus ſuam cognitionem accipit , ſeparatus verò à corpore conuertitur ad ſuperiora , & diuina , ſuas ſpecies , &

co-

cognitionem à Deo immediatè recipiens: ergò fel citas perfecta contingere ſolum poteſt poſt ſeparationem à corpore. Tertiò de ratione felicitatis eſt, vt ſit à miſeriis pura, mutationi non obnoxia, ſed æterna, & inamiſſibilis: Atqui anima poſt ſeparationem à miſeriis liberatur, & in bono ſuo in æternum defigitur, ac ſtabilitur, ergò tunc veram obtinet felicitatem, per modum præmii pro virtuoſis laboribus inamiſſibilitèr conceſſi ab Authore naturæ.

Contra vtramque concluſionem obiici poſſunt difficilia quædam argumenta. Primò felicitas perfecta debet competere toti homini, & non parti ſolùm, ſicut, & totus homo eſt: qui collaborat virtuti, cuius eſt præmium. Sed in altera vita ſola ſupereſt anima reſurrectio enim corporis non ſpectat ad ordinem naturæ; ergò felicitas perfecta nequit eſſe in altera vita. Secundò, ſi felicitas perfecta ſolùm competeret animæ pro ſtatu ſeparationis, ſequeretur animam naturalitèr inclinari ad ſeparationem; Atqui animam potiùs refugit ſeparationem à corpore, ergò in illa non obtinetur vera felicitas. Tertiò, ſi in ſeparatione obtineretur felicitas, ſequeretur coniunctionem ad corpus non eſſe propter melius animæ: quippe cùm in ea obtinere non poſſit ſuum bonum. Conſequens eſt falſum vt patet ex Diu. Thoma 1. p. q. 89. art. 1. ergò, &c.

Reſpondeo Platonicos ab his omnibus argumentis ſeſe facilè expediuiſſe, dicendo corpus non pertinere ad eſſentiam hominis;

ſed

ſed hominem eſſe animam ſolam, vt etiã obſeruat D.Th.loco proximè citato. Verùm, quia ſecundùm nos, & ſecundùm veritatem corpus eſt eſſentialis pars hominis, ideò argumenta videntur difficilia ſiſtendo precisè intra eã, quę naturalitèr fieri videmus. Cuius ratio eſt quia, licet homo condi potuerit in ſtatu naturæ puræ, attamen de facto non eſt in eò conditus: Vnde res humanæ alitèr diſponuntur: propter ordinem gratiæ, cui ſubiacent, quàm fuiſſent in ſtatu naturę puræ diſpoſitæ præcipuè quantùm ad moralium virtutum præmia, & flagitiorum punitionem.

Ildenſonſus Thomiſta egregius putat; quòd ſtrate ordine naturæ purę corpus etiam ad conſortium perfectæ felicitatis pertinuiſſet, quatenus author naturæ viros bonos mori non permiſiſset, ſed ad meliorem vitam integros tranſtuliſset, vt contingit ſancto Henoch: Vel certè ſi mori permiſiſset, ſtatuto tempore illos reſuſcitaſset, in integrum præmiandos. Hæc ſolutio fundamentum habet in Diu. Thoma 4. cont.Gent. cap. 79. vbi probat reſurrectionem fieri debere rationibus eam etiam in ordine puræ naturæ conuincentibus, inter quas eſt illa quæ petitur ex perfecta præmii retributione. Verùm ſi hæc ſolutio non placeat abſque recurſu ad reſurrectionẽ ſatisfieri poteſt argumentis, dicendo ad primum, beatitudinem perfectam naturalem ſoli animæ competere poſse, vtpotè cum in intelligibilibus bonis conſiſtat, & ſit prẹmium virtutis, quę ſoli animæ formalitèr conuenit: Vndè

ani-

anima corpori naturalitèr quidem vnitur, non tamen permanenter, & vt in eò vltimum virtutis præmium recipiat, ſed per modum tranſeuntis, & vt in eò ad beatitudinem, per merita bonæ vitę formetur ſicut puer naturalitèr quidem per aliquod tempus geſtatur in vtero matris, non tamen vt ibi ſit permanentèr, ſed vt ibi forma ad potiorem ſtatum tranſeat.

Ad ſecundùm dici poſſet, quod ſicut puer naturalitèr refugit exire ab vtero matris, ante ſtatutum à natura tempus: poſtquam verò ſatis, vt ita dicam, ad vitam maturuit, extra prodire geſtit: Ita, & anima in ſtatu naturæ puræ creata refugerat ante ſtatutum tempus è corpore exire: Appetente verò matura ſenectute, & iam per virtutem meliori vitę aptior facta, nihil prohiberet quia appeteret, appetitu elicito, & ſecundùm partem ſuperiorem, diſſolui, & eſſe cum Authore ſuo, vt ab eo virtutis præmium reciperet, à quo quandiù eſt in corpore peregrinatur; ſicuti, & Sancti in ordine ſupernaturali iàm meritis pleni appetunt per corporis ruinam Deo vt Authori ſupernaturali coniungi.

Ad tertium negò ſequelam; Iſti enim duo ſtatus, & coniunctionis, & ſeparationis ſunt propter bonum animę, etiam in ordine naturę puræ, quatenus in primò per bona opera dignam ſe reddit pręmio in altero ſtatu recipiendo. Cęterùm abſolutè loquendo, & abſtrahendo ab omni perfectione in prçmium virtutis reddenda, proindè-

que.

que à felicitate, ſitne perfectior anima corpori vnita, quàm ſeparata, & modus intelligendi ſine corpore perfectior, quàm in corpore? Aliaque eiuſmodi ad naturam animę ſeparatę ſpectantia diſcutere non eſt huius loci: Videri poteſt Diuus Th. 1. part. quęſt. 89. art. 1. & ibidem Caietanus.

§. II.

In qua operatione conſiſtat eſſentialitèr beatitudo formalis.

ETſi hæc difficultas celeberrima ſit, parciùs tamen de illa hic agemus, vtpotè quàm pro meritò expendendam ſibi vindicant Theologi. Et in primis cum obiecti, quo felices ſumus, poſſeſſio ſpectet ad intellectiuam animæ partem, conſentiunt omnes actionem, qua poſſidetur obiectum felicitatis, quęque propriè dicitur *felicitas formalis*, debere pertinere, uel ad intellectum, uel ad uoluntatem, cùm hæ duæ duntaxat potentiæ competant animæ quatenùs eſt intellectualis; Porrò vtrius potentiæ actus hac in re primas obtineat, inter Authores non conuenit. Scotus putat felicitatem formalem eſſentialitèr conſiſtere in actu voluntatis D. Thomas Thomiſtæ omnes, pluresque extrà D. Thomæ ſcolam eam tribuunt actui intellectus: Quidam dicunt vtrumque actum eſſentialitèr ad formalem felicitatem pertinere; Pro reſolutione.

Dico primò: Felicitas formalis non poteſt eſſen-

eſſentiali conſiſtere in pluribus actibus: Ita D. Thomas tùm in 1. 2. q. 3. art. 5. tom. 3. contra Gentes cap. 27. concluſio ſupponit diſtinctionem apprimè notandam felicitatis quoad eſſentiam, & quoad ſtatum. Felicitas quoad ſtatum eſt collectio omnium perfectionum, quorum homo eſt capax, & quæ ad felicitatem quocumque modo pertinent. Hanc definit Boetius ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum. Sed cùm in omni compoſito ex pluribus aggregato aliquid ſe habeat per modum eſſentiæ, aliud verò per modum proprietatis ornamenti, diſpoſitionis, &c. in illa bonorum variis actibus obtentorum congregatione aliquid ſe habet per modum proprietatis, & appendicis aliud verò per modum eſſentialis conſtitutiui; à quo ſcilicèt tanquam à fonte cætera fluunt. Et hæc eſt beatitudo eſſentialis; quàm dicimus non in pluribus ſed in vno duntaxat actu propriè conſiſtere.

Probatur concluſio: Primò, quia felicitas eſsentialis eſt illa actio, qua primariò conſequimur ſummum bonum: Sed illa actio non eſt, niſi vnica, vt oſtendetur in tertia concluſione: ergò felicitas eſſentialis conſiſtit in vnica actione. Secundo, felicitas conſiſtere debet in operatione perfectiſſima, & ad quàm cæteræ ordinantur, vel tanquàm proprietates ex ea conſequentes, vel tanquam ornamenta, &c. Sed hæc operatio in homine vnica eſt ſcilicèt contemplatio, quæ & cæteris perfectior eſt, & omnes alias ſibi ſubordinat, vt oſtendit Diu. Thomas 3.

con-

contrà Gentes cap. 37. ergò hæc vnica conſtituit eſſentialem beatitudinem. Tertiò demùm, in omnibus actibus ſubordinatis videmus eſſe vnum primarium, cui omnes alii ſubordinantur, immò ordo conſiſtit in eò, quod cætera reducantur ad primùm: Vndè vetus receptiſſimumque effatum eſt omnem multitudinem reduci debere ad vnitatem, quòd & inductione patet, tùm in motibus corporalibus; qui omnes fluunt ab vno primò, ſcilicèt primi mobilis, tùm in motibus vitalibus animalium, qui omnes oriuntur ab vno primò, motù ſcilicèt cordis; tùm in affectionibus voluntatis, quæ omnes pullulant ab vna prima vltimi finis volitione; tùm in paſſionibus animæ, quę omnes oriuntur à prima, ſcilicèt amore, &c. Atqui actus pertinentes ad felicitatem ordinatiſſimi ſunt: ergò debent omnes procedere ab aliquo primo, & principaliori, qui proindè eſſentialem felicitatem conſtituit.

Obiicies primò; Felicitas eſt ſummum bonum ſummaque perfectio: Sed plures operationes ſunt meliores, quàm vnica: ergò in pluribus conſiſtit felicitas.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem. Felicitas eſt ſummum bonum ſummaque perfectio, aggregratiuè, & extenſiuè, negò: radicaliter, & in enſiuè, concedo; Et pariter ad minorem plures operationes ſunt meliores quàm vnica aggregatiuè; & extenſiuè, concedo; radicaliter, & intenſiuè negò, & negò conſequentiam. Differt enim feli-

citas

citas quo ad ſtatum à felicitate quoad eſſentiam, quod illa ſit aggregatio bonorum, & perfectionum omnium ad felicitatem concurrentium; iſta verò ſit in illis perfectionibus excellentiſſima, in qua cæteræ radicalitèr continentur, & ad quàm reducuntur. Addi poſſet felicitatem formalem non eſſe ſummum bonum, vt quòd, & entitatiuè ſed vt quò, & conſecutiuè, idest operationem, quà conſequimur primariò, principalitèr ſummum bonum, quæ non eſt niſi vnica.

Obijcies ſecundò: Felicitas eſsentialis debet complere omnia iuſta deſideria: Sed vnica operatione non complentur omnia iuſta deſideria: quippè aliæ operationes ſuperſunt expetendæ: ergò felicitas eſſentialis non eſt vnica, ſed multiplex operatio.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem; Felicitas eſſentialis debet complere omnia iuſta deſideria, formalitèr nego, radicalitèr, concedo. Et paritèr diſtinctione applicata minori, negò conſequentiam. Quemadmodum enim eſsentia hominis non debet formalitèr dare, ſed ſolùm radicalitèr præcontinere omnia, quæ pertinent ad hominem; ità nec felicitas eſſentialis debet formalitèr dare omnes perfectiones ad ſtatum felicem pertinentes, ſed ſolùm radicalitèr eas præhabere.

Obijcies tertiò: Felicitas eſsentialis conſiſtit in vnione perfectiſſima cùm ſummo bono: Atqui per vnicam operationem non fit perfectiſſima vnio, quippè cùm adhuc ſuperſit

perſit vlterior peragenda per alias operationes; ergò, &c.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: Felicitas conſiſtit in perfectiſſima viſione, perfectione primaria, & intenſiua concedo; perfectione omnimoda, & extenſiua, nego: Et diſtinctione applicata minori, nego conſequentiam: Eſſentia enim rei eſt id, quod eſt perfectiſſimum in re non quidem perfectione omnimoda quippe cum vlterius perficiatur per accidentia ſuperaddita; ſed ſolùm perfectione intenſiua, & primaria, à qua tanquam à fonte aliæ profluunt.

Dico ſecundò: Felicitas formalis non poteſt conſiſtere in actu voluntatis. Ità docet perpetuò D. Thomas, Thomiſtæ omnes, & communius Philoſophi, ac Theologi, contra Scotum, & Scotiſtas.

Probatur concluſio ratione fundamentali, quam habet D. Thomas 1. 2. q. 3. a. 4. Felicitas formalis eſt eſſentialiter conſecutio ſummi boni, & vltimi finis: Sed impoſſibile eſt conſecutionem ſummi boni eſſe actum voluntatis; ergò felicitas formalis non eſt eſſentialiter actus voluntatis. Maior patet. Vt enim felicitas obiectiua eſt bonum ſummum quod felices facit, ità felicitas formalis eſt aſſecutio illius boni. Minor vero tripliciter probatur.

Primò ex ipſa ratione voluntatis, quæ eſt inclinatio in bonum. Inclinatio autem non eſt aſſecutiua boni: alias ut aſſequeremur bonum, ſatis eſſet ipſum velle; immò non tangit bonum niſi affectiuè, inquantum affe-

ctus

ctus eius terminatur ad ipſum, cæterùm attactus effectiuus, & poſseſſiuus boni fit per aliquid aliud, quam per inclinationem, & affectum ad ipſum, vt ſi ſit bonum ſenſibile, per ſenſum, ſicuti Muſica poſſidetur auribus; ſapor, guſtu, &c. Si ſit bonum naturale per vnionem naturalem, pura per contactum, & indiſtantiam localem, quomodo lapis poſſidet centrum; vel per inhæſionem, ſicut homo poſſidet ſanitatem; Si verò ſit bonum intelligibile, per intellectum, ſicut ſtudioſus intellectu poſſidet ſcientiam.

Secundò idem ſuadetur inductione, nam vt inſinuat D. Thomas 1. 2. art. cit. & amplius declarat in 4. diſt. 49. q. 1. art. 1. Omnis actus voluntatis ergo bonum, vel eſt inclinatio in bonum abſens, vt amor; deſiderium, ſpes intentio, &c. vel quietatio in bono à præſenti, vt fruitio, & delectatio. Sed nullus eorum actuum eſt aſsecutio boni: ergò aſsecutio boni non poteſt eſse actus voluntatis. Declaratur minor: & in primis quod inclinatio in bonum abſens non ſit illius aſsecutio, de ſe patet: Quòd verò etiam quietatio in bono non ſit aſsecutio illius ſuadetur, nam quies in bono ſupponit poſseſſionem, & aſsecutionem eius; ſiquidem ideò voluntatis motus quieſcit, quia reſpicit bonum, vt adeptum, quod reſpiciebat antea vt acquirendum: ergò quies in bono non eſt eius adeptio, ſed potiùs complacentia de adeptione præſuppoſita, ſeu affectio conſequens ex poſseſſione boni.

Ter-

Tertiò demùm ſuadetur eadem minor, ſpecialiter de amore, & fruitione, nam amor abſtrahit à præſentia, & abſentia, amamus enim bonum, & abſens, & præſens: Fruitio verò, cum ſit iucunda requies in bono poſſeſſo, non facit poſſeſſionem boni; ſed ad eam conſequitur: vt enim egregiè obſeruat D. Th. 1.2.qu.3.art.4. voluntas fruitur bono, & delectatur in ipſo, ex eò quòd ſit præſens, & poſſeſſum: non autem è conuerſo bonum ſit poſſeſsum, & præſens ex eò, quòd voluntas fruitur ipſo, & ideò delectatur.

Obiicies primo. Ex ipſo D. Th. in 4. diſt. 49. c. 1. art. 1. quæſt. 1. ad 5. homo perfectius coniungitur Deo, qui eſt felicitas eius per affectum, quam per intellectum. Atqui felicitas eſſentialis conſiſtit in perfectiſſima coniunctione cum bono: ergò ſit per affectum.

Reſpondeo ex eodem D. Thoma ibidem; ideò hominem perfectius coniungi Deo per affectum, quia vnio affectiua ſupponit intellectiuam, cui aduenit decorans, & perficiens ipſam, ſicut proprietas eſſentiam: Primò enim neceſſe eſt conſequi bonum intelligibile, & hoc fit, vt mox dicetur per intellectum: Deinde ex ipſa effectiua conſecutione deriuatur in voluntatem quædam affectiua adhæſio, & veluti ſpiritualis complexus boni poſſeſſi, quatenùs ei tanquàm centro affectus vniuntur, & adhærent, cupientes ipſum firmiter retineri. Vndè in forma, homo perfectius vnitur bono per affectum, perfectione conſummatiua, & contem-

platiua, concedo, perfectione eſſentiali, & quidditatiua, nego.

Obijcies ſecundo: Varias Patrum authoritates in quibus reponunt felicitatem in gaudio, delectatione, fruitione, iucunda, fruitia, ſuauique Dei præſentis dilectione, &c. quas omnes referre longius eſſet, immò ſcriptura vocat felicitatem, gaudium; ergò eſt actus voluntatis.

Reſpondeo ad has omnes authoritates, in locis quæ adduci ſolent, Patres ſolum deſcriptiuè definire beatitudinem, non verò eſſentialitèr. Patres enim rhetoricè magis, quam philoſophicè res tractare ſolent; ideòque frequentius vtuntur deſcriptionibus, quæ ſunt rhetoricæ definitiones, rem per proprietates, & adiuncta notiora explicantes, quàm ſubtilibus, & quidditatiuis definitionibus. Scriptura verò vocat felicitatem gaudium, non formalitèr, ſed obiectiuè, quatenùs felicitas eſt, ſummi gaudij obiectum: quo loquendi modo Chriſtus vocari ſolet noſtra ſpes, ſalus amor, corona, gaudium, &c. non formalitèr, ſed obiectiuè.

Obijcies tertio: Actus voluntatis eſt perfectiori modo vnitiuus, & conſecutiuus ſummi boni quàm vllius alius; ergò in eo felicitas eſſentialitèr conſiſtit. Probatur antecedens: Nàm proprium amoris, qui eſt actus voluntatis, eſt vnire amatum cum amante, vt probat D. Thom. 1. 2. q. 28. art. 1. Vndè Dionyſius cap. 4. de Diuin. nom. vocat amorem, *vim vnitiuam*, & Auguſt. lib. 8. de Trinit. cap. 10. *amor* inquit *eſt iun-*

ſtura quædam duo copulans: immò amor eſt transformatiuus, vndè ſuprà pr. Epiſtolam Ioannis, Tractatu 2. ait Aug. *Si terram diligis terra es, ſi Deum Deus eris*: Et Confeſſionum lib. 4. cap. 6. *Quidam benè dixit de amico ſuo, dimidium eſſe animæ ſuæ*; ergò perfectiſſima vnio fit per actum voluntatis.

Reſpondeò diſtinguendo antecedens. Actus voluntatis eſt perfectiori modo vnitiuus, vnione affectiua, concedo; vnione effectiua, & poſſeſſiua: in qua conſiſtit felicitas, negò. Voluntas enim, & amor non vniunt poſſeſſiuè, vt oſtenſum eſt in probatione, ſed ſolùm affectiuè: Quæ affectiua vnio præcipuè conſiſtit in tribus, Primò, per appropriationem quatenùs amicus ſe habet ad amicum, ſicut ad ſeipſum in amore amicitiæ, ipſumque reputat alterum ſe vndè communitèr dicitur *amicus eſt alter ego*, in amore verò concupiſcentiæ amans ſe habet ad bonum amatum, non vt ad ſe, ſed vt ad aliquid ſui. Secundò, per conformitatem, quatenus amor eſt quædam coaptatio cum re amata, & amicorum eſt idem velle, & nolle. Tertiò, per exſtaſim, & raptum, quatenùs amor ſi ſit fortis rapit omnes affectus, & cogitationes amantis ad amatum; in quo ſenſu dixit Chriſtus, vbi eſt theſaurus tuus, ibi & cor tuum, ideſt affectus, & cogitatio, quomodo etiam intelligi poteſt illud platonis effatum; anima magis eſt vbi amat, quàm vbi animat. Cæterùm vnionem affectiuam, & poſſeſſiuam amor non facit, ſed quærit, inquantum inſtigat ad eam ſicut gra-

uitas ad centrum, vt voluptuoſus per voluntatem inſtigatur ad cibos delicatos, quos tamen guſtu conſequitur, & amici, vt refert Ariſtoteles 2. Polit. capitulo ſecundo. Ex Ariſtophane, *per amorem deſiderant fieri vnum, ſed quia ex hoc accideret, vel ambo vel vnum corrumpi, quærunt vnionem, quæ decet, & conuenit, per conuerſationem, familiarem conuictum.*

Obiicies quartò: Felicitas eſſentiális eſt quid vltimum: Sed actus voluntatis, ſcilicèt fruitio, & delectatio, ſunt vltimæ operationes, quæ exercentur circa bonum; ergò felicitas eſſentialitèr conſiſtit in actu voluntatis.

Reſpondeo diſtinguendo maiorèm: Felicitas eſſentialis eſt ~~quid~~ vltimum ſimplicitèr, & per modum conſecutionis, concedo: eſt quid vltimum ſecundùm quid, & per modum complementi, & proprietatis ex conſecutione boni deriuantis, nego: & pariter ad minorem fruitio, & delectatio ſunt vltimæ operationes ſimplicitèr, & per motum conſecutionis: nego; ſecundùm quid, & per modum ornamenti, complementi, & proprietatis, concedo; & nego conſequentiam. Sicut enim in generatione forma ſubſtantialis dicitur vltimus terminus ſimplicitèr, proprietates verò ab ea dimanantes, ſunt ſolùm quid vltimum ſecundùm quid, ita, & felicitas eſſentialis, ſeu conſecutio ſummi boni, dicitur ſimplicitèr vltimus terminus: operationes verò illam conſequentes, vt delectatio, & fruitio, ſunt

ſolùm quid vltimum ſecundùm quid, & per modum ornamenti, & proprietatis: vndè Ariſtoteles dicit, quod *delectatio eſt perfectio operis, ſicut decet iuuentutem*.

Obiicies quintò; Actus in quo felicitas eſſentialitèr conſiſtit, debet reſpicere rem, qua ſumus felices ſub ratione boni; ſed ſola voluntas reſpicit obiectum ſuum ſub ratione boni, ſicuti, & intellectus ſub ratione veri, ergò felicitas eſſentialis pertinet ad voluntatem. Et confirmatur: nam eiuſdem potentiæ eſt tendere in bonum, & ipſum aſſequi; ſed ſola voluntas tendit in bonum: ergò ſola conſequitur bonum.

Reſpondeò diſtinguendo maiorem; Actus in quo felicitas conſiſtit, debet reſpicere rem, qua felices ſumus; ſub ratione boni appetibilis, negò, conſequibilis, concedo: Et diſtinctione applicata minori, nego conſequentiam. Cum enim felicitas ſita non in appetendo, ſed in poſſidendo bono, actus quo conſtituimur felices, non debet reſpicere bonum vt apetibile, ſed vt conſequibile. Quamuis autem ſola voluntas reſpiciat ſuum obiectum ſub ratione appetibilis eſt enim appetitus boni, non tamen ſub ratione conſequibilis; ſed ſi ſit bonum ſenſibile, conſecutio pertinet ad ſenſum: ſi bonum intelligibile, ad intellectum. Ad confirmationem reſponderi poſſet eodem modo Sed prætereà diſtingui poteſt maior: Eiuſdem potentię eſt tendere in bonum affectiuè, & ipſum conſequi effectiuè, nego. Eiuſdem potentiæ eſt tendere in bonum executiuè,

& ipſum aſſequi effectiue, concedo. Quamuis autem ſola voluntas tendat in bonum affectiuè, aliæ tamen potentiæ tendunt in ipſum executiuè, ſicut ſenſus in bona ſenſibilia, & intellectus in bona intelligibilia; Vndè aſſecutio, & poſſeſſio boni ipſis competit, & non voluntati.

Dico tertiò, Felicitas formalis eſſentialiter conſiſtit, in actu intellectus, contemplatione ſcilicèt perfectiſſima, quæ intra naturæ ordinem de Deo haberi poſſit.

Concluſio eſt, non ſolùm D. Thomæ, ſed etiam Ariſtotelis, immò, & Platonis egregiè docentis, animam eſſe beatam; non vero pulchro, & charo fruitur Deo, in quo eſt voluptas, quæ eſt actus voluntatis; ſed vt vero qui eſt actus intellectus tametſi pulchritudo ſtatim conſequitur, & proinde voluptas, vt in philebo diſtinguit, nec ſeiunctà hæc eſſe poſſunt. Nemo enim Deum contemplatur, niſi ſimul admiretur, & cognita pulchritudine bonoque, amet cum ſumma oblectatione. Eandem tradunt ſancti Patres, qui à Theologis fuſe referuntur; præ cæteris verò expreſſus eſt Auguſtinus lib. 82. quæſt. 35. vbi ex profeſſo hanc difficultatem verſans concludit felicitatem conſiſtere in cognitione. Eò quòd habere ſummum bonum nihil aliud ſit, quam noſce. Vndè pereleganter ait; Quid eſt aliud beate viuere niſi aliquid æternum cognoſcendo habere? omnium enim præſtantiſſimum, eſt quòd æternum eſt, & propterea id habere non poſſumus, niſi ea re quæ præſtantiores ſumus,

idest

ideſt mente ; quidquid autem mente habetur, cognoſcendo habetur. Quibus verbis tangit fundamentales huius concluſionis rationes nempè conſecutionem ſummi boni ſpectare ad intellectum, quia eſt perfectiſſimus potentiarum, & quia cum ſummum bonum ſit quid intelligibile, non niſi intelligendo poſſideri poteſt.

Probatur autem concluſio ratione, primò felicitas formalis, vt ex dictis patet, eſt eſſentialiter conſecutio effectiua ſummi boni, (effectiua enim non ſufficit; cum poſſit etiam haberi in via, & tendat, ac ſuſpiret ad affectiuam] ſed conſecutio effectiua ſummi boni fit per actum intellectus: ergò felicitas formalis eſſentialiter conſiſtit in actu intellectus. Probatur minor; tùm quia ſummum bonum eſt bonum intelligibile, quod non poteſt haberi, ac poſſideri, niſi per intellectum, ſicut bonum guſtabile, ſcilicèt ſapor, poſſideri nequit, niſi per guſtum, bonum audibile, ſcilicèt muſica, per auditum, &c. Tùm præcipuè ex diſcrimine, quod eſt inter intellectum, & voluntatem; in eò enim differt intellectus à voluntate, quod voluntas eſt facultas inclinatiua ad res, ſicut pondus inclinat, & trahit ad centrum: vnde ait Auguſtinus; Amor meus pondus meum: eò feror quocumque feror, & ideò voluntas potiùs trahitur ad res, & ab ipſis poſſidetur, quam eas poſſideat. At verò intellectus non eſt facultas inclinatiua, ſed potiùs attractiua, apprehenſiua, proindeque poſſeſſiua ſui obiecti. Ergò conſecu-

tio ſummi boni fit per actum intellectus , & non voluntatis .

Secundò ſuadetur concluſio ratione Diu. Thomæ 3. contra gentes cap. 25. ratione 7. felicitas eſſentialitèr conſiſtit in operatione perfectiſſimæ potentiæ : Sed intellectus eſt perfectiſſima potentia ; ergò felicitas eſſentialiter conſiſtit in operatione intellectus . Maior conſtat : tùm quia felicitas ab Ariſtotele definitur operatio ſecundùm perfectiſſimam virtutem : tùm quia in ſubordinatis finis principalioris, eſt ſemper finis omnium aliorum , vt finis ducis eſt finis totius exercitus ; ergò actus , & finis perfectiſſimæ potentiæ debet eſſe finis omnium aliarum potentiarum, proindèque eſſentialis felicitas totius hominis . Minor verò abundè probata eſt in fine Phyſicę .

Tertiò ſuadetur concluſio alia ratione D. Thomæ loco iam citato , cap. 26. art. 1. Cùm felicitas ſit proprium bonum intellectualis naturæ , oportet vt ſecundùm eam potentiam ei conueniat , quæ eſt ſibi maximè propria . Atqui potentia maximè propria intellectuali naturæ non eſt appetitus , ſed intellectus; ergò felicitas debet ei cōpetere ſecundùm operationem intellectus , & non appetitus, ſeu voluntatis. Declaratur minor ; Quod eſt proprium rei ratione ſui , eſt ei magis proprium , quàm quod appropriatur ei tantùm ratione alterius . Atqui intellectus eſt proprius intellectuali naturæ per ſeipſum , & ratione ſui , appetitus verò non eſt ei proprius niſi ratione intellectus, quatenus

nus ab eo dimanat, ipſumque participat: ergò intellectus eſt maximè proprius naturæ intellectuali, non verò appetitus. Minorem luculentèr oſtendit Diu. Thomas his verbis: *Appetitus omnibus rebus ineſt, licet ſit diuerſimodè in diuerſis, quæ tamen diuerſitas procedit ex hoc, quod res diuerſimodè ſe habeāt ad cognitionem. Quæ enim omninò cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum quæ vero habent cognitionē ſenſitiuam, & appetitum ſenſitiuum habent: quæ vero habent cognitionem intellectiuam, & appetitum cognitioni huic proportionatum habent, ſcilicet voluntatem. Ergò voluntas ſecundum quod eſt appetitus, non propria intellectuali naturę, ſed ſolùm ſecundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem ſecundum ſe eſt proprius intellectuali naturæ.*

Confirmatur demum; tum quia verum eſt bonum intellectualis naturæ, ac proinde ſummum verum, ſcilicet Deus, ſummum bonum: Sed verum poſſidetur ſolo actu intellectus; ergò poſſeſſio ſummi boni, ideſt felicitas, fit per intellectum. Tùm quia felicitas eſt conſecutio, non qualiſcunque, ſed primaria, obiecti beatifici: Sed intellectus poſſidet primò obiectum, pręcedit enim voluntatem: cùm nihil ſit volitum, quin præcognitum; ergò in actu eius ſita eſt felicitas. Tùm demùm quia contemplatio ſummi veri, ſcilicet Dei, habet omnes conditiones ad veram felicitatem requiſitas. Nàm præter quam quod omnia vitæ humanæ

O 5 offi-

officia huic tanquam vltimo fini ſuo inſeruiunt, vt pereleganter oſtendit D. Thomas 3. contra Gentes, cap. 37. Eſt radix omnium ad felicitatem conſequentium, vt amoris fruitioni, quietis, ſatietatis ſine faſtidio delectationis ſummæ, pacis, ſecuritatis, &c. Obtinetque præterea quinque veræ felicitatis dotes à Boetio tertio de conſ. enumeratas: ſufficientiam ſcilicèt, quam promittunt diuitiæ; iucunditatem, quam promittunt delitiæ: celebritatem, quam promittit fama; reuerentiam, quam promittit dignitas; ſecuritatem, quam promittit potentia. Hæc quinque excellenter tribuit contemplatio Dei; ſufficientiam quidem, nam per eam Deus habetur, qui ſolus ſufficit & veritas perfectè cognoſcitur, quod vnum eſt intellectualis naturæ, qua talis, votum. Affert etiam iucunditatem, quia contemplatio veritatis eſt vnica voluptas mentis: Dat quoque celebritatem, quia hominem clarum apud Deum, & alias intellectuales creaturas efficit. Dat etiam reuerentiam, nam hæc ſapienti, ac ei qui Deo coniungitur, debetur, quis autem ſapientior, ac Deo coniunctior, quam qui Deum perfectè contemplatur? Tribuit demùm ſecuritatem à malis, & in bonis: nam bona illa contemplatio, in præmium virtutis in altera vita conceſſa, æterna eſt, & inamiſſibilis, Deoque arctiſſimè coniungit, in quo eſt omne bonum, & ad quem nullum malum accedere poteſt.

Cæterum quæ de hac naturali contemplatione,

tione, quam Authorem naturæ ia præmium virtutis in ſtatu purè naturali rependere probauimus, dicta ſunt, cum maiori adhuc fænore conueniunt ſupernaturali illi viſioni, quę eſt præmium, felicitaſque ordinis gratiæ, vt oſtendunt Theologi: de qua tamen dicere abſtinuimus, ne falcem in alienam meſſem Philoſophia noſtra immitteret.

Objicies primo: Felicitas eſſentialitèr conſiſtit in operatione vlteriùs non ordinata; ſed contemplatio Dei ordinatur ad amorem. Nam, vt ait Diu. Anſelmus in libro, cur Deus homo: Peruerſus ordo eſt amare ad intelligendum, rectos verò intelligere ad amandum: ergò felicitas eſſentialis non conſiſtit in contemplatione, ſed magis in amore.

Reſpondeò cum Ioanne à Sancto Thom. diſtinguendo maiorem: Felicitas conſiſtit in operatione vlteriùs non ordinata tanquam medium ad finem, concedò, tanquam cauſam ad effectum, nego, & ad minorem, contemplatio Dei vlteriùs ordinatur ad amorem, tanquam ad ſuum finem, nego, tanquam ad ſuam proprietatem, & effectum ex illa conſequentem, concedo, & nego conſequentiam. *Siquidem* quamuis ſit contra rationem felicitatis eſſentialis, vt referatur ad vlteriorem finem non eſt tamen contra eius rationem vt tendat vlterius ad producendos effectus ex illa conſequentes: amor autem naturalitèr intellectionem conſequitur quaſi affectus cauſam, ideoque rectas ordo exigit: vt intelligamus ad amandum: Mitto alias

optimas ſolutiones quas huic authoritati tradunt Theologi Thomiſtæ.

Inſtabis: Amor Dei perfectior eſt, perfectiùſq; vnit Deo, quam quælibet cognitio, ſaltem extra intuitiuam viſionem, ſed contemplatio illa, de qua loquimur, non eſt ipſa Dei viſio, cum hæc ſit præmium in ordine gratiæ; ergò amor eſt perfectior, perfectiuſq; vnit Deo, quàm talis contemplatio, proindèq; aptior eſt vt ſit eſſentialis felicitas. Probatur maior: nam amor tendit in Deum, vt eſt in ſe, ipſiq; immediatè vnitur. At verò contemplatio extra viſionem non tendit in Deum, nec ipſi vnitur vt eſt in ſe, ſed ſolùm in eſſe intentionali, & vt repræſentatur per ſpecies creatas, ideſt, valdè imperfectè.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: Amor perfectior eſt, perfectiuſque vnit Deo, quam quælibet cognitio extra viſionum, in ratione poſſeſſionis, & aſſecutionis nego: in alio ordine, tranſeat: quamuis enim amor quadantenùs eſſet perfectior, perfectiuſque coniungeret Deo, quod diſcurrere non eſt neceſſe: attamen ſemper ſtat, quod ex ſua ratione non eſt poſſeſſiuus, & conſecutiuus Dei proindeque minùs aptus vt ſit eſſentialis felicitas. Sicut, & vnio hypoſtatica quamuis perfectiùs vniat Deo, quàm ipſa ſuper naturalis viſio, quia tamen non coniungit vt bono intelligibili poſſeſſo, & aſſecuto, ſed vt ſuppoſito ſubſtentanti, idcircò eſſe nequit eſſentialis felicitas.

Vrgebis per contemplationem [præcipuè

puè quæ ſit per ſpecies creatas, de qua ſolùm loquimur) anima non vnitur Deo entitatiuè, ſed ſolùm intelligibilitèr, & in eſſe intentionali: ergò non poteſt conſtituere eſſentialem felicitatem.

Reſpondeò ex Ioanne à S. Thoma, vnionem intentionalem, & intelligibilem eſſe realem boni naturæ intellectualis aſſecutionem, & poſſeſſionem, ſicut in natura ſenſibili vnio intentionalis, & ſenſibilis eſt poſſeſſio boni ſenſibilis. Bonum enim naturæ intellectualis eſt veritas, quæ non niſi per vnionem intelligibilem, & actualem manifeſtationem poſſidetur. Vndè meritò Auguſt. ſupra relatus ait *ſummum bonum habere, nihil aliud eſt, quàm noſcet*.

Obiicies ſecundò. Ex D. Auguſt. lib. de moribus Eccleſiæ, *Beatus dici non debet, qui non amat quod habet, etiam ſi optimum ſit, quod habet*, Sed ſtante illa naturali contemplatione, anima poteſt non amare Deum; ergò ſtante illa naturali contemplatione poteſt eſſe non beata, proindèque illa non eſt eſſentialis felicitas: Probatur minor: nam nulla, quantumuis ſublimis, Dei cognitio, extra claram viſionem, neceſſitat ad amorem Dei; ergò ſtante illa naturali contemplatione anima poteſt non amare Deum.

Reſpondeò, quòd ſublimis illa contemplatio idem in ordine naturæ proportionaliter facit, quod clara Dei viſio in ordine gratiæ. Vndè ſicut clara Dei viſio neceſſariò infert amorem ſupernaturalem, eò quòd per eam maniſeſtè videat beatus Deus eſſe ſummum,

mum, imò omne bonum: ita ſublimis illa contemplatio, quę eſt præmium ordinis naturæ, infert neceſſariò amorem Dei naturalem; quia oſtendit manifeſtè Deum eſſe ſummum bonum in ordine naturæ. Et prætereà cum anima per ſeperationem à corpore in æternum firmetur in bono amato, cum illa contemplatio ſublimis non retribueretur, niſi his, qui in via naturali charitate dilexiſſent Deum, eos in æternum firmaret in amore Dei, ſicque beatos efficeret, quia boni amati poſſeſſores conſtituere.
Vndè neganda eſt minor argumenti: & ad probationem diſtingui poteſt antecedens, nulla cognitio extra vnionem neceſſitat ad amorem Dei omnino modum, id eſt, tam naturalem, quàm ſupernaturalem concedo naturalem nego. Sicut enim ſumma Dei cognitio neceſſitat ad amorem in omni ordine, ita & ſumma naturalis cognitio ad amorem naturalem.

Dices: Felicitas conſiſtit in actu omnium amabiliſſimo, ſed voluntas plus amat proprium actum, quam actum intellectus: ergò felicitas non conſiſtit in actu intellectus, ſed voluntatis. Probatur minor: Nàm quælibet potentia plus amat proprium actum, quàm actum alterius potentiæ.

Reſpondeo negando minorem. Ad probationem dico id verum eſſe cæteris paribus, & quando actus alterius potentiæ non eſt ſummum bonum ſuppoſiti. Contemplatio autem Dei, vt oſtenſum eſt, eſt ſummum bonum naturæ intellectualis, & ideò

voluntas, quæ eſt inclinatio totius ſuppoſiti ardentius amat contemplationem illam, quàm proprius actus.

QVÆSTIO SECVNDA.

De actibus moralibus, ſeu de voluntariis, præcipuè liberis.

Explicato fine vltimo morum, ſeu felicitate, nunc agendum eſt de motibus, quibus itur ad illum finem, ſeu de actibus voluntariis, & liberis, quibus, tanquam quibuſdam ſpiritualibus greſſibus natura intellectualis pergit ad ſuum finem, quique ſunt propriè materia, & ſubiectum moralitatis, ideſt; bonitatis, & malitiæ. Quamquàm autem variæ, præclariſſimæq; quæſt. agitari ſoleant circa actus voluntarios quia tamen eas ſibi vendicant Theologi, ideò cæteris vel miſſis, vel breuiter attactis eas ſolũ accuratiùs exequemur, quæ maximè ad naturalem Philoſophiam pertinent. Vndè quidquid in hac quęſtione dicendum occurrit, tribus complectemur articulis, quorum primus erit de voluntario in communi; ſecundus de voluntario libero; cuius diſcuſſionem pluribus Philoſophiæ difficultatibus ſummè neceſſarium huc vſque diſtulimus: tertius de actibus voluntariis ſpeciatim.

AR-

ARTICVLVS PRIMVS.

De voluntario in communi. Quid ſit, à quibus tollatur, & quomodo diuidatur.

Circa voluntarium in communi tria quæri poſſunt; Primò quid ſit. Secundò quænam ipſum deſtruant, ac inducant inuoluntarium. Tertiò quotuplex ſit: quæ omnia vt breuiter dilucidentur.

Dico primò: Voluntarium rectè definitur, cuius principium eſt ab intrinſeco, cùm cognitione finis. Definitio quæ deſumpta eſt ex Ariſtotele, Damaſceno, & Diu. Thoma, communis eſt, apud omnes.

Explicari autem poteſt cum Diu. Thoma 1 2. q. 6. art. 1. Aduertendo quòd nomen voluntarij hoc propriè importat, vt motus, & actus ſit à propria illius, qui mouetur inclinatione, proindèque perfectè à principio intrinſeco, [quippè ea quæ ab extrinſeco ſunt, quæ talia non ſunt ex inclinatione, ſed quaſi ex violentia.] Ad motum autem tria concurrunt; principium paſſiuum, quod mouetur principium actiuum, quod mouet; principium finale, quod excitat, & allicit agens ad mouendum. Ille ergò motus dicitur perfectè ab intrinſeco, procedere proindeque voluntarius, cuius hæc omnia principia erunt ab intrinſeco, ita vt in eo quòd mouetur, non ſolùm ſit principium talis motus ſuſceptiuum, vti eſt in corpore cœleſti, aut prætereà actiuum, vti eſt in omni

motu

motu vitali, ſed etiam finale, vti eſt in agentibus cognitione præditis, quæ ex finis cognitione ſe mouent; vt animal ex cognitione cibi, qui eſt finis localis motus, ſe mouet ad eius perſecutionem. Hæc autem omnia comprehendit iam data definitio, principium quidem paſſiuum, & actiuum, dum dicit motum voluntarium eſſe, cuius principium eſt ab intrinſeco; finale verò dum additur, cum cognitione finis.

Ex hac definitione deduci facilè poteſt quænam opponantur voluntario, cauſentq; inuoluntarium. Vndè pro eorum explicatione.

Dico ſecundò: Violentia penitus tolli rationem voluntarii, ſaltem ſi ſit ſufficiens, & abſoluta.

Concluſio ſupponit duplicem diſtingui poſse violentiam; ſufficientem ſcilicèt, quàm Diu. Thom. *compellentem*, vocat, Iuriſtæ verò *abſolutam*, & inſufficientem, quam D. Thomas *impulſiuam* vocat, Iuriſtæ conditionatam. Violentia ſufficiens, compellens, ſeu abſoluta quam rectè *Phyſicam* dixeris eſt dum aliquis actus vi ineluctabili à nobis extorquetur, & hæc locum habet tantum in actibus exterioribus. Nàm conſenſus internus voluntatis ſic extorqueri non poteſt: violentia verò inſufficiens, impulſiua, & conditionata, quam rectè *moralem* dixeris eſt dum minis, terroribus, ſuppliciis ad agendum ita inducimur, vt tamen determinandi ius nobis relinquatur. Sic dum Tyrannus vi pœnarum extorquere co-

co-

conatur abnegationem fidei, aut ſubſcriptionem impiæ ſententiæ, eſt violentia inſufficiens, impulſiua, conditionata, ſeu moralis. At ſi plenam thure manum alicuius, prunis adurendam per vim ſupponat, donec ardore ignium aperta thus in ſubiectas prunas emittat, eſt violentia ſufficiens, compellens, abſoluta: ſeu moralis. Conclusio ergò procedit de iſta violentia ſufficienti, quàm dicimus perimere penitus voluntarium. Siquidem capitaliter opponitur voluntario, vt fiat ab extrinſeco, & renitente agente inclinatione. ſed actus per talem uiolentiam extortus eſt ab extrinſeco, & contra inclinationem, ergò nullatenus eſt uoluntarius: proindeque nec bonus, nec malus moraliter.

Dico tertiò. Metus etſi aliquatenus diminuat uoluntarium, ipſum tamen ſimpliciter non tollit, undè actio facta ex metu eſt mixta ex uoluntario, & inuoluntario. Conclusio eſt communis pro cuius intelligentia.

Nota metum eſſe paſſionem cauſatam ex malo impendenti difficilè uitabili. Alius autem dicitur grauis, & qui cadat etiam in uirum conſtantem, alius leuis, & qui ſolùm abiecti animi hominem concutere poſſit. Metus grauis eſt, quando malum impendens eſt graue, & certum: leuis uerò quando malum impendens, uel eſt leue, uel incertū. Sæpè ergo metu alterutro extorquetur ab homine conſenſus in rem, quā abhorret, ut mercator metu naufragij pretioſas merces ad alleuiandam nauim proijcit in mare; in quo

caſu

caſu tria concurrunt. Primò amor minoris boni, ſcilicèt mercium. Secundò amor maioris boni, ſcilicèt vitæ. Et tertiò conſenſus in carentiam minoris boni ad conſeruandum maius. Dicimus ergò hunc conſenſum metu extortum eſſe mixtum ex voluntario, & inuoluntario.

Probatur concluſio: Quod enim eſt ex inclinatione, eſt voluntarium, quòd verò eſt contra inclinationem, eſt inuoluntarium; ſed conſenſus ex metu partim eſt ex inclinatione, partim contra inclinationem; ergò eſt mixtus ex voluntario, & inuolunario. Declaratur minor: vt enim mox notatum fuit, in agente ex metu duplex eſt inclinatio, alia maior, qua vult ſeruare, v. g. uitam: alia minor, qua vult cum ita, ſi poteſt, retinere pecuniam; ſed conſenſus in iacturam pecuniæ propter conſeruationem uitæ eſt iuxta primam inclinationem, & contra ſecundam; ergò, &c.

Confirmatur; Nàm ut peregregiè obſerſeruat D. Thomas, actio ex metu eſt partim ab intrinſeco partim ab extrinſeco. Nàm quod ex amore agimus, ab intrinſeco agimus, quia amor eſt motus ab intimis uoluntatis uiſceribus enaſcens; quod uerò eſt ex metu, eſt quadantenùs ab extrinſeco, quia metus eſt paſſio appetitiui minimè naturalis, ſed forinſecùs ab urgente periculo intruſa. Actio autem ex metu, partim procedit ex amore ſeruandi maius bonum, partim ex timore incurrendi malum.

Quæres: Cùm actio ex metu ſit mixta ex volun-

voluntario, & inuoluntario, eſtne dicenda ſimpliciter voluntaria, an inuoluntaria?

Reſpondeo cum Ariſt. & D. Thom. eſſe ſimpliciter voluntariam, & ſecundùm quid tantùm inuoluntariam: quod enim attentis omnibus circumſtantijs, & efficaciter eſt volitum, cenſetur ſimpliciter voluntarium: quod verò non niſi inefficacitèr, & conditionatè eſt volitum cenſetur ſolùm ſecundùm quid inuoluntarium. Cùm igitur id, quod fit ex metu, verbi grat. proiectio mercium in mare ad vitæ conſeruationem, attentis omnibus circumſtantijs ſit volitum, idque voluntate efficaci, & inferente effectum: ſit autem dumtaxat inefficacitèr, & conditionatè nolitum, ſi ſcilicèt eſſet alia euadendi commodior via, ſimplicitèr eſt voluntarium, & ſecundùm quid tantùm inuoluntarium.

Inferes, in his quæ fiunt etiam ex graui metu, eſſe ſufficiens voluntarium, vt peccata ſint, quando ſunt mala: immò contractus factos ex graui metu eſſe validos, ſunt enim ſimpliciter voluntarij. Attamen ſunt quædam, quæ ex natura rei plenum, perfectumque voluntarium requirunt, eò quòd perpetuam, indiſſolubilem obligationem important, cuiuſmodi ſunt matrimonium, & votum ſolemne; vndè irritantur à iure, ſi fiant ex metu, non quidem leui, ſed cadente in conſtantem virum.

Dico 4. concupiſcentia non tollit, ſed potiùs facit voluntarium. Ita D. Thom 1. 2. quæſt. 6. artic. 7. per concupiſcentiam verò in-

intelligitur motus appetitus ſenſitiui in bonum delectabile.

Probatur concluſione ratione Diu. Thomæ. Dicitur enim aliquid voluntarium, ex eò quòd voluntas in id fertur. Atqui concupiſcentia non impedit, ſed magis facit vt voluntas in aliquid feratur; ergò non impedit, ſed facit voluntarium. Declaratur minor ex diſcrimine, quod eſt inter metum, & concupiſcentiam: metus enim non reddit opus gratum, & amatum, ſed ſolùm inuitè quadantenùs voluntatem neceſſitatis vinculis trahit, ideòque opus ex metu remanet ſemper diſplicens, ac odioſum, proindèque aliquatenùs inuoluntarium. At verò concupiſcentia mouet ad opus reddendo illud gratum, & ſuis illecebris emolliendo voluntatem. Vndè in his, quæ ex concupiſcentia victrice fiunt, voluntatis procedens inclinatio emollitur, eneruatur, expurgitur; nouaque illi ſubrogatur, qua opus prius diſplicens, de nouo gratum, & amabile, proindèque voluntarium fiat. Sic Dauidi ardenter legem Dei amanti concupiſcentia ex aſpectu Berſabeæ nata cor emolliuit, & ſuis blanditijs ita ſubuertit, vt frigeſcente charitate, inardeſcente cupiditate, non inuitus id, quòd diſplicebat elegerit, ſed mutatus, id quod antea nolebat optauerit.

Dices primò: Concupiſcentia diminuit peccatum, vt enim docet D. Thomas magis peccat, qui tranſgreditur præceptum ex malitia, quam qui ex paſſione; ergò diminuit voluntarium. Secundò concupiſcentia diminuit

nuit cognitionem, ideòque dicitur excæcare; ergò non facit, ſed potiùs impedit voluntarium.

Reſpondeo ad primum ideò concupiſcentiam minuere peccatum, non quod diminuat rationem voluntarij, ſed quia impedit perfectam deliberationem. In ijs enim magis meremur, aut demeremur, quæ ex pleniore iudicij deliberatione agimus. Reſpondeo ad ſecundùm cum D. Thoma 1. 2, qu. 6. art. 7. ad 3. hanc diminutionem cognitionis eſſe voluntariam, quatenùs voluntas paſſione præoccupata retrahit iudicium à diligenti examine. Vndè talis inconſideratio non tollit rationem voluntarij.

Dico quintò: Ignorantia antecedens tollit penitus voluntarium, non tamen conſequens. Concluſio communitèr recipitur, & explicatione magis eget quam probatione. Vndè

Explicatur concluſio; Aduertendo triplicem præcipuè diſtingui ignorantiam, alia dicitur *antecedens*, alia *conſequens*, alia *concomitans*. Antecedens eſt; quæ nullo modo eſt volita, & eſt cauſa volendi alicuius, quod non eligeretur, ſi adeſſet cognitio: vt dum quis amicum in ſylua latentem incautus fuerit, putans eſſe feram, hæc ignorantia dicitur *antecedens*, & alio nomine *inuincibilis*, quàm dicimus tollere penitus voluntarium, ac proindè rationem meriti, & demeriti. Cuius ratio eſt, quia tollit penitus cognitionem, quæ eſſentialiter requiritur ad voluntarium, vt patet ex eius

defi-

definitione. Ignorantia verò conſequens eſt quæ aliquo modo eſt volita, vel expreſſè, vt in illis ſui Iob. 22. dicunt Deo, *recede à nobis, ſcientiam viarum tuarum nolumus*, & in illo de quo dicit Scriptura, *noluit intelligere vt benè ageret*, & hæc dicitur *malitioſa, & affectata*: vel tacitè, & interpretatiuè, vt illis qui ſocordia negligunt addiſcere, quæ ſcire tenentur, & poſſunt: & hæc dicitur *craſſa*; dicimus ergò hanc ignorantiam conſequentem actum voluntatis, non tollere rationem voluntarii, ſaltem in cauſa: hoc ipſo enim, quod quis ſcire negligit ea, quæ tenetur, & poteſt, cenſetur nolle facere illa, quæ propter hanc ignorantiam omittit. Ignorantia demùm concomitans eſt, quæ quidem non eſt volita, ſed adhibita eſt ſufficiens cura vt tolleretur. Attamen id, quod ignoratur, etiam ſi ſciretur, perinde fieret: vt dum quis ira percitus hoſtem in ſylua latentem quærit ad interimendum; & ſpe reperiendi adempta, incumbens venationi, putanſque in ſenticeto latere aptum, telum vibrat: quo perimitur hoſtis, quem ſi aduertiſſet, perindè occidiſſet; talis dicitur agere ex ignorantia concomitanti. Iſta quemadmodum eſt media inter antecedentem, & conſequentem, ita medio modo ſe habet, non enim poſitiuè tollit rationem voluntarii, redendo actum inuoluntarium, ſicut antecedens: nec facit vt actus ſit voluntarius, ſicut conſequens, ſed ſolùm negatiuè ſe habet, efficitque vt effectus nec ſit volitus, nec nolitus, ſed tantùm

tùm præciſè non volitus actualiter.

Quantùm ad tertiam tituli partem, voluntarium primò diuiditur in perfectum, & in imperfectum. Voluntarium perfectum eſt, quod fit ex perfecta finis cognitione, ideſt, quod regulatur à cognitione, quæ attingit finem, non ſolùm materialitèr eius bonitatem apprehendendo, ſed etiam formalitèr, eius materia ponderando, & cum mediorum vtilitate conferendo. Tale voluntarium ſolis agentibus intellectualibus competit, quia ſolius intellectus eſt rationem finis cognoſcere, ac media in finem ordinare. Voluntarium imperfectum eſt, quod procedit ex imperfecta finis notitia, quæ ſcilicet finem bonitatemque illius apprehendit, non tamen penetrat ad rationem formalem finis, eius cum medijs proportionem examinando. Tale voluntarium reperitur in brutis, pueris, amentibus, moribus primò primis, &c.

Diuiditur ſecundò voluntarium in liberum, & neceſsarium. Voluntarium liberum eſt quod regulatur per iudicium indifferens, & eſt ita ſub poteſtate dominioque voluntatis, vt de eò ad beneplacitum diſponat. Voluntarium neceſsarium eſt, quod regulatur per iudicium ad vnum daterminatum, nec relinquit voluntati dominium iuſque diſponendi.

Diuiditur tertiò voluntarium in formale, & virtuale: Voluntarium formale eſt quod procedit voluntate per actum proprium; Voluntarium verò virtuale eſt quod proce-

procedit ex aliquo actu præcedente, in quo virtualitèr includitur, & à quo conſequitur. Sic dum quis iter facit ſinguli paſſus dicuntur voluntarii virtualitèr, quia procedunt ex voluntaria efficacique intentione, qua ſe commiſit viæ.

Diuiditur quartò voluntarium in poſitiuum, & negatiuum, ſeu vt alii vocant, in directum, & indirectum. Voluntarium directum, & poſitiuum eſt, quod fit per actus poſitionem: negatiuum verò, & indirectum, quòd fit per actus omiſſionem; quando ſcilicèt aliquis tenetur, poteſt, aduertit, & tamen non agit; ſed aliis intendit, cenſetur voluntarium indirectum, & negatiuum.

Diuiditur quintò in voluntarium elicitum, & imperatum. Voluntarium elicitum eſt actus ipſe voluntatis, vt amor odium, &c. Voluntarium imperatum eſt actus, quem alia potentia elicit ex applicatione voluntatis vt ambulatio, comeſtio, locutio, &c.

Diuiditur ſextò voluntarium in Phyſicum, & Morale. Phyſicum eſt, quòd eſt à voluntate propriæ perſonæ: Morale verò, quòd fit per procuratorem, cui ius noſtrum commiſſum eſt, vel à lege, vel à natura, vel à nobis. Sic diſpoſitio tutoris eſt moralitèr voluntaria pupilis, & diſpoſitio magiſtratuum toti Vrbi.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

ARTICVLVS SECVNDVS.

De voluntario libero.

ETſi de libertate, quæ voluntatis dos eſt, agendi occaſio ſeſe ſuperiùs obtulerit, cum de ipſa voluntate in fine Phyſicæ diſſerebamus, opportunius tamen viſum eſt hoc totius moralitatis fundamentum, in Morali tanquàm in propria ſede diſcutiendum, ac pro rei momento paulò accuratiùs fuſiùſque examinandum reſeruare. Quæ verò de libertate dicenda occurrunt quatuor complectemur paragraphis, in quorum primò variæ libertatis diuiſiones referentur; in ſecundò radix, & origo libertatis arbitrii inueſtigabitur; in tertiò diſcutietur, an differentia ſit de ratione libertatis arbitrii: in quartò; quænam indifferentia ſit de ratione libertatis.

§. I.

De varijs libertatis diuiſionibus, & acceptionibus.

CVm libertas opponatur ſeruituti, ac ſubiectioni, à qua eximit, tot modis dicitur libertas, quot modis ſeruitus, & ſubiectio. Seruitus autem, ſeu ſubiectio voluntatis ex quinque præcipuè principiis oriri poteſt. Primò à principio externo cogente, ac violentiam inferente. Secundò à prin-

cipio

cipio intrinſeco ad vnum naturaliter determinante, & reſtringente, cuiuſmodi eſt naturalis inſtinctus, quo res non ex propria deliberatione, ſed ex naturali diſpoſitione ad aliquid appetendum determinatur. Tertiò, peruerſo habitu aut paſſione voluntatem impellente, ac trahente, & à rectitudine morali dimouente. Quartò, à lege obligante. Quintò, à miſeria, & pœna in vitum mulctante, ac opprimente: his enim omnibus principiis voluntas obnoxia, ſubiectaque eſſe poteſt. Hinc oritur quintuplex libertatis ſpecies. Prima dicitur *libertas ſpontaneitatis, & lubentiæ*, conſiſtitque in exemptione à violentia, & coactione. Secunda dicitur *libertas arbitrij*, conſiſtitque in exemptione ab inſtinctu naturalique iudicio ad vnum determinante. Tertia dicitur *libertas virtutis, rectitudinis moralis*: qua conſiſtit in exemptione à peccato, & ab habitibus ad malum inſtiſtantibus. Quarta dicitur *libertas à lege*, conſiſtitque in exemptione obligationis ad legem ſuperiorem præcipientem. Quinta dicitur, *libertas felicitatis*, conſiſtitque in exemptione ab omni miſeria, & pœna. De his vi verbo ſigillatim dicimus.

Prima libertas, *ſpontaneitatis* ſcilicèt, & *lubentiæ*, in omnibus, reperitur, quæ non inuito, & per vim, ſed ſponte, ac ex inclinatione agunt. Vndè competit etiam brutis, quæ agunt, non quaſi ab externa vi impulſa, ſed ab interiori inſtinctu, naturalique iudicio determinata. Immò transfertur

ad res cognitione prorſus carentes, vt dum aqua dicitur liberè fluere, & lapis libere cadere, dum remotis obicibus naturæ ſuæ vtrumque relinquitur. Dicitur quoquè de omnibus illis animi noſtri motibus, quos aut natura ipſa nobis indidit, vt eſt amor boni in communi, [qui tamen eſt in voluntate, non vt ab ipſa ex proprio arbitrio excitatus, ſed vt ipſi ingenitus, ac à natura inditus,) aut præfeſtinus impetus à nobis abripit; quales ſunt motus primo primi.

Secunda libertas, *Arbitrij* ſcilicet, ſoli naturæ intellectuali competit, quæ non operatur ex iudicio ſibi à natura præſcripto, & indiſtinctu ad vnum neceſſario applicante, ſed ex iudicio à ſe formato, actuque, ad quem ſeipſam per deliberationem applicat, & determinat. Cùm enim intellectualis natura ex naturali conditione circa bona particularia ſit indifferens, intantum ad illa fertur, inquantùm ſe ipſam per rationem determinat, conferendo de agendis examinando rerum merita; penetrando habitudines, ac detegendo proportiones mediorum cum finibus, ſicque iudicium ſuæ actionis formando; ſupra quod iterum reflecti poteſt, examinando ſitne rectum, an non, & ſi viſum fuerit, ipſum iterum emendando, abrogando, reformando; ſuſpendendo, prout placuerit. Hinc eſt quod bruta quidem ſemper vno modo agunt, quia à natura indicium, & inſtinctum de rebus agendis acceperunt, quod ipſorum nutui non ſubiacet, ſed præſidet: homines vero agunt di-

diuerſis modis, quia ſe ipſos per arbitrium, & proprium iudicium à ratione formatum determinant; ratio autem ad diuerſiſſimam viam habet reflectitur enim ſupra, ſe poteſtque rem vno modo conſtitutam reformare, abrogare, & mutare, iuxta quod exigunt rerum diuerſæ habitudines, ad quas attendit.

Tertia libertas: *A peccato* ſcilicet, ſolis bonis conuenit, in quibus mitigatis paſſionibus inſanis motibus, & excuſſo peccati iugo, tranquillum eſt voluntatis, ac rationis regnum, & regimen ſoli Deo ſubditum cætera vero ſibi ſubijciens. Vt enim notat D. Thomas cum pax ex Diu. Auguſtino, ſit tranquillitas ordinis, ordo verò creaturæ rationalis in eo conſiſtat, vt Deo ſubiiciatur, & cætera ſibi ſubijciat, eius pax, & libertas ſita eſt in perfecta ſubiectione ad Deum, & pacifica tranquillaque cæterarum rerum gubernatione, quæ pax, & libertas per peccatum, & inordinatos paſſionum motus turbatur.

Quarta libertas, ſcilicet *a lege*, primario quidem, & principalius Deo conuenit, qui nemini ſubditus ſolus ſibi ipſis lex eſt, & regula: ſecundariò tamen, & participatiuè iuſtis conuenit. Iuſtus enim, cum ſit diuinæ naturæ quadantenùs particeps, omnes affectus rectos habet nec in his eget leges directione, ſed ipſæ quædam lex, & regula animata eſt, vt etiam ſepiùs annotauit Ariſtoteles. Vndè licèt nulla lex ei poſita eſſet quaſi connaturaliter, & ex propria incli-

natione ea, quæ ſunt legis ſeruaret: quod præcipuè verum eſt in illo, qui iuſſus eſt iuſtitia ſupernaturali; de quo loquendo dixit Apoſtolus, quod lex non eſt poſita iuſto, ſed impio.

Quinta demum libertas, ſcilicet *à miſeria, & pœna* illis competit, qui ad felicitatem perfectam peruenerunt, cuius munus eſt omnia mala defectuſque omnes procul abigere, & omnia bona largiri. Vnde hic quidem habetur in ſpe, ſed in futuro ſolum habetur in re.

Circa præfatos libertatis modos nihil ſpeciale controuertitur, ideòque totum difficultatis pondus ad ſolam arbitrii libertatem redit, quæ vt plenius diſcutiatur.

§. II.

De origine libertatis arbitrij.

Verundum eſt ipſas rerum radices ſcrutari, & notitiam veluti ex fonte haurire. Nam, *dulcius ex ipſo fonte libuntur aquæ*: ſed acceſſum ſæpè difficultas negat, quæ nullibi maior eſt, quàm in ipſis rerum originibus, quas omnes profunda quadam nocte, quaſi de induſtria, natura circumtexit. Verùm quia periti ducis ſequentibus veſtigia nihil inuium, & inacceſſum eſſe poteſt, tentabimus in hoc paragrapho D. Thomæ ductu ipſos humanæ libertatis fontes penetrare, origines quantumuis occultas luſtrare, radices in ipſis non terræ, ſed intellectualis na-

naturæ viſceribus latentes eruere: ſicque Thomiſticam libertatis notionem ab ouo primordiiſque ſuis repetitam tradere, quæ nobis eſſe pro cardine poſſit in his difficultatibus, quæ circa liberum arbitrium ſolent agitari.

Libertas propria voluntatis dos eſt, ideòque ab eodem fonte oritur, à quo & voluntas ipſa dimanat. Eſt autem voluntas, inclinatio conſequens formam intellectualem, & immaterialem. Vnde neceſſe eſt, vt libertas quoque oriatur à forma intellectuali, & immateriali. Id verò, vt altius repetatur, ſecundum eſt, quod, vt ſæpiſſimè inculcat D. Thomas, omnem formam ſui ſequitur inclinatio ipſi proportionata, ideòque iuxta veritatem, & perfectionem formarum, attenditur varietas, & perfectio inclinationum. Formarum autem perfectio, iuxta D. Thomam, deſumitur ex earum eleuatione, ac eminentia ſupra materiam; Materia enim limitat, deprimit, imperfectamque reddit formam, vt patet ex Diu. Thoma 1. part. quæſt. 7. art. 1. ſicut, & omnis potentia limitat, deprimit, imperfectumque reddit actum ſuum, vt generaliter obſeruat idem S. Doctor 1. contra Gentes capit. 43. ratione 4. Vnde ſicut actus tantò perfectior eſt; quanto à potentialitate purior ita forma tanto nobilior perfectiorque cenſetur, quantò altius è materiæ fæcibus emergit. Quod adhuc clariùs innoteſcet, ſi cum eodem Diu. Thoma 1. contra Gentes capit. 43. ratione 3. aduertamus in rebus duo eſſe extrema, actum purum, ſcilicet Deum, in

quo eſt tota eſſendi plenitudo, & potentiam puram, ſcilicet materiam primam, in qua nihil eſt de ente actu, quæque proinde vocatur ab Auguſtino, *prope nihil*. Vnde quia media, quo prius accedunt ad alterum extremorum, eo magis naturam eius ſapiunt, & ab alio extremo recedunt, ideò quanto magis aliquid accedit ad materiam, eique immergitur tantò magis minuitur, limitatur, deprimitur ac annihilatur. Econtra verò quanto longiùs aliquid à materia recedit, tantò propriùs ad Deum accedit; ideòque perficitur: dilatatur, ac de plenitudine entis in ſe capit.

Porrò formarum è materia gradatim emergentium triplex eſt ordo, proindeque triplex inclinationum eas conſequentiam gradus. In primo ordine ſunt eæ formæ, quæ fere penitus in materia immerguntur, ac ſepeliuntur; proindèque admodum imperfectæ ſunt, ac limitatæ eiuſmodi ſunt formæ elementorum, mineralium plantarum, cæterarumque rerum inſenſibilium. Has formas ſua ſequitur inclinatio proportionata, quæ *appetitus naturalis* dicitur, & eſt cæcum aliquod pondus ad finem admodum limitatum inclinans vt ad centrum, circumferentiam, aut aliquid huiuſmodi. Quod pondus nihil iuris, ac poteſtatis ſupra ſe rebus, quibus ineſt, relinquit, cum ſit proprietas à natura indita, eſſentiam neceſſariò conſequens, proindeque nullius niſi Authoris naturæ, arbitrio ſubiacens. Vndè in tali appetitu ne vmbra quidem libertatis, ac do-

dominij apparet, ſed ſolum cæca neceſſitas ad vnum vrgens, & alligans, quod capitalitèr repugnat libertati. Ecce verba D. Thomæ quæſt. 23. de veritate art. 1. hanc doctrinam luculentèr expendentis: *Res materiales, in quibus eſt, quidquid eis ineſt quaſi materiæ obligatum, & concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, ſed conſequentem ex neceſſitate naturalis diſpoſitionis; vnde huius diſpoſitionis ipſæ res materiales non ſunt ſibi ipſis cauſæ, quaſi ipſa ſe ordinent ad id, ad quod ordinantur, ſed aliundè ordinantur; vnde ſcilicet naturalem diſpoſitionem accipiunt.*

In ſecundo ordine ſunt eæ formæ, quarum felicior conditio è materiæ fæcibus aliquatenus emergit, quæque medium obtinent inter formas purè materiales, & formas à materia in eſſendo prorſus independente. Mundus enim, vt ſæpè annotauimus, non conſtat ex partibus diſſipatis, ſed miro artificio vnitis, ac compaginatis: vnde cum extrema vniantur per media, ſemper inter duo extrema, medium aliquod vtriuſque naturam quadantenus obtinens natura excogitat. Hæ igitur formæ mediç quatenùs à materiæ anguſtiis ſeſe eximunt, & ad ſpirituales formas accedunt, quandam amplitudinem obtinent, per quam poſſunt aliarum rerum formas inter ſe admittere, ac recipere, non ſecundum eſſe phyſicum (hoc enim impoſſibile eſt) ſed ſecundum aliquod eſſe defæcatius, quod vocatur *eſſe intentionale.* Sic oculus omnis coloris expers, om-

nium colorum formas intentionales admittit, & imaginatio infinitis rerum formis, vt Protheus, alter, figuratur. Has formas ſua ſequitur proportionata inclinatio, quæ *appetitus ſenſitiuus* dicitur, qui aliquid amplitudinis, & indeterminationis obtinens, non ad vnum cæco impetu rapit, vt appetitus naturalis, ſed præeunte cognitionis luce ad varios actus, & motis ſe ſe extendit, iuxta varias formas, quas appetens præconcipit; quippe vt appetitus naturalis ſequitur naturalem formam; ita ille ſenſitiuus appetitus formam ſenſibus acceptam ſequitur, & ad eius variationem variatur. Id videre eſt in cane, in quo apprehenſo hero pacato ſequitur inclinatio amoris: lætitiæ, blanditiarum: viſo eodem irato, ſequitur inclinatio timoris, & fugæ; viſo extraneo ſequitur inclinatio furoris, &c. In his tamen formis ſicut non eſt perfecta ſupra materiam eminentia; quippè cum forma ſenſibilis à materia dependeat tanquam ab organo, & ſubiecto, ita nec perfecta amplitudo, indeterminatio, & libertas. Vnde appetitus has formas conſequens non ad omne bonum patet; ſed intra limites boni ſenſibilis coercetur. Immò cum inter tot bona ſenſibilia, quæ ſe offerunt, natura ſenſitiua diſcernere nequeat, quid ſibi expediat: quidue noceat (quippe cum diſcretio opus ſit proprium rationis res inuicem conferentis, ac merita cuiuſque ponderantis) ideò appetitus ſenſitiuus regitur iudicio, indiſtinctuque à natura inditii, & ad vnum determinatis,

quæ

quæ arbitrio naturæ ſenſitiuæ non ſubiacent: ſed ipſam naturam eiuſquè appetitum ſibi omninò ſubiiciunt. Vnde talis naturæ appetitus non eſt perfectè liber ſuique iuris, nec ſeipſum regit, ſed ab Authore naturæ mediante iudicio indiſtinctuque naturaliter indito regitur. Ecce verba D. Thomæ quæſt. 23. de verit. art. 1. id totum egregiè declarantis; *In ſubſtantia ſenſitiua licèt recipiantur forma rerum ſine materia, non tamen omnino immaterialiter, & abſque materiæ conditionibus (limitatione ſcilicet, & imperfectione) ex hoc quod recipiuntur in organo corporali. Et ideo inclinatio in eis non eſt omnino libera, quamuis in eis aliqua libertatis imitatio, & ſimilitudo ſit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex ſeipſis, in quantum ex apprehenſione aliquid appetunt. Sed inclinari in id, quod appetunt, vel non inclinari, non ſubiacet diſpoſitioni propriæ*, quia, vt inquit 1. part. quæſt. 83. art. 1. *indicant naturali iudicio, & inſtinctu*.

In tertiò demum ſupremoque ordine ſunt illæ formæ, quæ actui puro viciniores à materiæ fęcibus ita recedunt, vt etiam ſine vllo eius conſortio ſubſiſtere poſſint: vnde, & *ſubſiſtentes* dicuntur, eiuſmodi ſunt anima rationalis, & Angeli. Harum formarum latiſſima capacitas eſt: adeò vt licèt ex conditione entis creati ad certum rei genus definiantur: ſua tamen vaſtiſſima amplitudine omnium omninò entium formas intelligibiliter recipere poſſint, ob quam cau-

ſum D. Thomas 1. part. quæſt. 54. art. 2. eas infinitas eſſe dicit, non quidem ſecundum actualitatem entitatiuam, id enim ſolius Dei eſt, ſed ſecundum capacitatem intellectiuam. Tales formas ſua quoque ſequitur proportionata inclinatio, ideòque amplitudinis infinitæ, ac ad omne omninò bonum patens. Vnde ſi ad aliquid naturalem ordinem habeant, ac à natura ipſa determinentur, hoc ſolum eſt ad ſummum vniuerſaleque bonum, quod naturalitèr, & neceſſariò amant, habitu quidem ſemper, actu verò quando ſibi debitè proponitur. Et hunc ſummi boni naturalem amorem pro arbitrio mutare non poſſunt, nec in ipſum ius dominiumque obtinent, ſed illum habent à natura inditum pro ſemine, ac in principio omnium affectuum: ac motuum ſuorum; oportet enim principia eſſe à natura, vt ait Diu. Thomas 1. part. quæſt. 82. art. 1. quia natura eſt primum in vnoquoque, proindeque principium aliorum. Cæterum quantum ad omnia bona particularia, in quibus tota boni plenitudo non eſt, inclinatio illa ipſis præeminet, ac dominatur, ita vt poſſit, vel ea dirigere quatenus bona ſunt, vel reſpuere qua parte ſunt defectuoſa. Vndè ſi ad illa feratur, hoc non eſt ex naturali determinatione ac inſtinctu, ſed ex propria electione, ac arbitrij nutu: vndè circa talia bona liberrima eſt, tum quia ipſis præeminet, ac dominatur, tanquam ſibi inferioribus: tum quia ad ea non alligatur, vtpotè ſua capacitate minora; tum quia ad illa fertur non

ex

ex inſtinctu à natura ſibi determinato, ſed à ſe formato. Hæc inclinatio voluntas vocatur, quæ in tanta indifferentia, & ampliſſima capacitate appetendi, quidquid libuerit, vt dirigere, ac determinare ſe poſſet à naturæ Authore, non certum aliquod iudicium, ac particularem inſtinctum ſortita eſt, ſed rationem intellectumque omni iudicio inſtinctuque naturali vniuerſaliorem quo deliberat diſcutitque quid faciendum fugiendumque ſibi ſit, ſicque non à natura, ſed à ſe ipſa proprioque iudicio regitur Immò quia iudicium illud eſt aliquod particulare bonum, de ipſo per reflexionem diſponere iudicareque, poſſunt agentia tali intellectu voluntateque prædita; ipſum emendando, reuocando, mutando prout ipſis videtur: ſicque perfectè ſui iuris ſunt, de ſuis motibus diſponunt, plenumque ſui iudicii, ac determinationis dominium obtinent præter quod ad perfectam libertatis arbitrij rationem nihil aliud requiritur.

Ex his omnibus quæ ad mentem D. Thomę paulò fuſiùs pro rei momento ponderauimus iam manifeſte apparet primam libertatis radicem eſſe eleuationem alicuius naturæ ſupra materiam: cauſam verò propinquiorem eſſe amplitudinem tùm cognitionis, quæ ad omne ens ferri poteſt, tùm iudicii, quod cuncta: etiam ſeipſum per reflexionem, ac tribunal ſuum examinat tùm appetitus, qui ad omne bonum patet, ideòque particularibus bonis eminet, & dominatur: formale verò libertatis arbitrij conſtitutiuum

con-

conſiſtere in pleno dominio ſupra proprios motus, ſeu in iure regendi ſeipſum, ac de propriis actibus diſponendi, non ex naturali determinatione, ſed ex propria electione. Propter quod Ariſtoteles 1. Metaphyſ. cap. 2. peregregiè dixit *liberum eſſe, quod eſt cauſa ſui, & ex ſeipſa agit*. Quippè vt exponit Diu. Thomas varijs in locis, cum ad actionem tria concurrant, inſtrumentum exequens, forma principalitèr efficiens, & finis ad agendum mouens, agentia libera hæc omnia ex ſeipſis habent, nec enim ſolùm motus ſuos exequuntur, ac formas illas cauſantes per propriam cognitionem accipiunt, ſed etiam ſibi finem agendi præſtituunt, in quem ſeſe vt libuerit dirigunt. Videatur Diu. Thomas 1. part. q. 18. art. 3.

§. III.

An indifferentia ſit de ratione libertatis arbitrij.

HActenus dictum eſt de cauſa tùm radicali, tùm proxima, tùm formali libertatis arbitrij, nunc videndum, an in ſua ratione includat indifferentiam: quamquam autem ex iam dictis ſatis conſtet naturalem demonſtrationem ad vnum capitalitèr repugnare libertati, proindè quoad illam requiri indifferentiam aliquam, vt tamen id amplius expendatur, libertatiſque eſſentia luculentiùs innoteſcat, difficultatem ex profeſ-

feſſo mouemus in hoc paragrapho: pro cuius intelligentia nomen, variæque diuiſiones *indifferentia* in ipſo limine occurrunt explicandæ.

Igitur, indifferentia ex ipſa vi nominis ſignificat capacitatem, & indeterminationē m ad plura. Vndè oppunitur limitationi, & determinationi ad vnum. Poteſt autem quadrupliciter diuidi: primò in indifferentiam actiuam, & paſſiuam. Indifferentia paſſiua eſt capacitas recipiendi plura: indifferētia verò actiua eſt capacitas plura agendi. Sic cera dicitur paſſiuè indifferens ad figuras omnes, quia eas indiſcriminatim recipere poteſt ſol verò actiuè indifferens ad indurandum, & emolliendum, quia vtrumque præſtare poteſt.

Secundò, indifferentia diuiditur in obiectiuam & formalem, ſeu ſubiectiuam. Indifferentia obiectiua eſt capacitas terminandi oppoſitos actus puta volitionem, & nolitionem. Indifferentia ſubiectiua, ſeu formalis eſt capacitas eliciendi plures actus oppoſitos vt fugam, & deſiderium.

Tertiò, indifferentia diuiditur in indifferentiam quoad ſpecificationem, & quoad exercitium, ſeu contrarietatis, & contradictionis. Indifferentia quoad ſpecificationem, ſeu contrarietatis eſt capacitas eliciēdi actus contrariæ ſpeciei, puta odium, & amorem. Indifferentia quoad exercitium, ſeu contradictionis eſt facultas ponendi, & non ponendi eundem actum, vt amandi, & non amandi.

Quar-

Quartò indifferentia diuiditur in Phyſicam; & Moralem, indifferentia Phyſica eſt capacitas agendi, vel non agendi, Indifferentia Moralis eſt capacitas benè, & malè agendi. His præſuppoſitis.

Dico; Aliqua indifferentia eſt de ratione libertatis arbitrij. Concluſio eſt contra Ianſenium qui tenet ad eſſentiam perfectæ libertatis ſolùm requiri lumen rationis voluntati prælucentis, & exemptionem a coactione: proindèque, voluntatem, modò hæc duo adſint, liberrimè ferri ad ea, ad quæ neceſſariò fertur; ſicque amorem, quo & beati Deum, & Deus ſeipſum amat, eſſe liberrimùm, quamuis ſit omnimodè neceſſarius. Hanc tamen docent non modò Thomiſtæ omnes, ſed etiam communitèr Theologi, ac Philoſophi, expreſsèque tradit D. Thomas infinitis in locis, quorum partem collegit ſapientiſſimus Pater Gonèt. 1. 2. tractatu 2. diſputat. 2. art. 5. §. 1. quamuis Ianſenius eum in ſuam ſententiam trahere totis viribus conetur. Miſſis autem rationibus Theologicis.

Probatur concluſio principijs rationibuſque D. Thomæ. Primò, ſi ad veram libertatem arbitrij non requireretur indifferentia, omnis volitio, quamtumuis neceſſaria, modò ſit cum cognitione rationis, & ſine vi, eſſet libera libertate arbitrij: ſed ſecundùm Diu. Thomam, & veritatem, aliqua volitio, quæ eſt cum cognitione, & ſine vi, non eſt tamen libera libertate arbitrij. Ergò ad libertatem arbitrij non ſufficit cogni-

gni-

gnitio rationis, exemplo à vi cogente, ſed adhuc requiritur indifferentia. Maior adeò certa eſt, vt nec Ianſenius eam neget, quid enim aliud deeſſe poteſt volitioni ſine vi, ac cum plena obiecti cognitione factæ, niſi indifferentia, ſeu exemptio à neceſſitate? Minor luce clarius demonſtratur. Nulla volitio naturalis eſt libera libertate arbitrij: ſed datur aliqua volitio procedens cum cognitione, & ſine vi, quæ eſt naturalis; ergò datur aliqua volitio procedens cum cognitione, & ſine vi, quæ non eſt libera libertate arbitrij. Minor certiſſima, vt in doctrina Diu. Thomæ quam ipſe demonſtrat. 1. part. q. 82. art. 1. & 1. 2. q 10. a. 1. & queſt. 22. de veritate art. 5. ex eò quòd natura eſt primum in re, & radix omnium. Vndè oportet omnes motus non naturales fundari, ac radicari in aliquo primo naturali motu: ex quo infert primam volitionem, ſcilicèt appetitum vltimi finis eſſe à natura: idque tam in voluntate diuina, quam creata; Maior autem ſuadetur: nam etſi neceſſitas naturalis non auferat libertatem ſpontaneitatis, & lubentię, quippè cum libentiſſimè inclinetur res ad ea quæ naturalitèr inclinatur: attamen capitalitèr opponitur libertati arbitrii. Quod ſic ſimplicitèr oſtendi poteſt.

Primò, quia vt ait D. Thomas 1. p. q. 19. art. 10. *Liberum arbitrium habemus reſpectu eorum, quæ non neceſſario volumus, vel naturali inſtinctu*. Sed ea quæ naturalitèr volumus neceſſariò volumus, & ipſa inſti-

gan-

gante natura, vt de ſe patet; ergo, vt ipſe concludit, liberum arbitrium non habemus reſpectu eorum, quæ naturaliter volumus. Vndè perpetuò contraponit libertatem arbitrij neceſſitati, & naturali determinationi ad vnum; vt videre eſt tùm loco citato, tùm 1. p. q. 83. art. 1. tùm qu. 24. de verit. artic. 3. tùm ibidem art. 4. in argumento, *ſed contra*, &c.

Secundò ſuadetur eadem maior. Liberum eſt libertate arbitrii, cuius domini ſumus, quod eſt in poteſtate noſtra, quod noſtro ſubiacet imperio; quòd ineſt nobis à nobis, vndè liberum definitur, *quod eſt cauſa ſui*. Atqui volitio naturalis nullum horum habet; ergò non eſt libera libertate arbitrii. Maior eſt per ſe nota deſumiturque ex D. Thom. variis in locis vt 1. p. q. 83. art. 1. 1. 2. q. 17. art. 6. q. 24. de verit. artic. 4. &c. Minor verò declaratur; cum enim natura ſit primum in re, naturalia præueniunt omne dominium. Vnde expreſsè dicit D. Thomas 1. p. q. 82. art. 1. ad 3. *quod appetitus vltimi finis non eſt de his; quorum domini ſumus*; eò quòd, vt ipſe in corpore articuli dicit, nobis naturalitèr inſint. Similiter quod naturaliter ineſt, non eſt in poteſtate noſtra, nec noſtro ſubiacet imperio; ac diſpoſitioni, ſed naturæ, quæ ius in ſua nobis non ſinit, ſed præripit, vt ſibi vendicet; vndè vulgò dicitur.

Quod natura dedit tollere nemo poteſt.

Nec etiam ineſt nobis à nobis, ideſt, vt à nobis cauſatum, ſed ſolùm vt ab ipſa natura

da-

datum ; ergò uolitio naturalis his omnibus caret, quæ ad libertatem arbitrij requiruntur.

Tertiò probatur eadem maior : Principium totius libertatis arbitrii non poteſt eſſe liberum libertatis arbitrii : ſed volitio, quæ naturalitèr ineſt, eſt principium libertatis arbitrii ; ergo non eſt formaliter libera libertate arbitrii. Maior videtur per ſe nota ; quia principium libertatis prænenit libertatem, ideòque ſub ea cadere non poteſt : Minor vero perpetuo inculcatur à D. Th. vt 1. p.q. 80.a. 1.& a.2. & 1. 2. q. 17. a. 9. ad 2. & q. 22. de verit. a. 5. quam etiam ibidem egregiè probat ex eo, quod natura ſit primum in re proindeq; naturalia debet eſſe principia omnium aliorum.

Dices; D. Thom.1. p.q. 82. art. 1.& q. 23. e verit. art. 4. dicit quod neceſſitas naturalis nis ordinis non repugnat libertati : ergo etiam uolitio neceſſaria, & naturalis poteſt nihilominùs eſſe liberrima.

Reſpondeo diſtinguendo antecedens : Neceſſitas naturalis ordinis non repugnat libertati ſpontaneitatis, lubentiæ ſeu, ut D. Thomas loquitur, *naturalis inclinationis* ; concedo : non repugnat libertati propriè dictæ, ſeu arbitrij, ſubdiſtinguo : repugnantia contrarietatis, & incompoſſibilitatis in eodem ſubiecto, concedo : repugnantia diuerſitatis ſpecificæ, & incompoſſibilitatis in eodem actu indiuiduali, nego. Explicatur ſolutio. Liberum aliquando paulo latiùs ſumitur, pro eo ſcilicèt, quod eſt

eſt ex propria rei inclinatione, & hoc modo ſumpta libertas non opponitur naturali neceſſitati, ſed ſolùm violentiæ coactioni, vt patet ex D. Thoma q. 22. de verit. art. 5. Sed prætereà ſumitur liberum paulò ſtrictius, & magis propriè, pro eò, quòd eſt in poteſtate noſtra, cuius domini ſumus; ſeu, vt loquitur Diu. Thomas ibidem, quod appetimus *ſecundum noſtram determinationem*: hoc modo ſumptum liberum conſtituit libertatem arbitrii, quæ licèt fundetur in aliqua volitione neceſſaria, ac naturali, vt ex Diu. Thoma iam dictum eſt, proindèque non opponatur neceſſitati naturali, oppoſitione contrarietatis, & incompoſſibilitatis in eodem ſubiecto, ſed potiùs eam exigat, & ſupponat tanquàm ſuam radicem; attamen ſtare non poteſt cum illa in eodem actu, ita vt eadem volitio ſit & naturalitèr neceſſaria, & tamen formalitèr libera libertate arbitrij, vt iam oſtenſum eſt. Hanc ſolutionem alijs terminis tradit Caietanus dicendo naturalem neceſſitatem non opponi libertati arbitrij *cauſaliter*, cùm ſit eius radix benè tamen *formaliter*, cum de ratione libertate arbitrij ſit indifferentia.

Probatur præterea ſecundò concluſio alia efficaciſſima ratione ex D. Thoma deſumpta, Voluntas libera eſt libertate arbitrij in his quæ agit, vt voluntas, & non vt natura, ſed in his: quæ neceſſariò, & ſine indifferentia procedunt à voluntate, non agit vt voluntas, ſed vt natura: ergò vbi non eſt indifferentia, ſed neceſſitas, ibi

non

non eſt libertas, ſaltem arbitrii. Maior ſupponit voluntatem poſſe agere, & vt naturam, & vt voluntatem: nam, vt millies repetit D. Thomas 1. p. q. 41. art. 2. ad 3. & q. 82. art. 1. & 2. & 1. 2. qu. 10. art. 1. ad 1. & q. 22. de verit. art. 5. &c. *In rebus ordinatis opportet primum includi in ſecundo, prodeque in ſecundo inueniri non ſolum id, quod ipſi competit ſecundum rationem propriam, ſed etiam quod competit ſecundum rationem primi: ſicut homini non ſolum conuenit ratione vti* [verba ſunt Diu. Thomæ, quæſtione vltimo citat.] *quod ei competit ſecundum propriam differentiam, quæ eſt rationale ſed etiam vti ſenſu quod eſt animal....Natura autem, & voluntas hoc modo ordinata ſunt; vt ipſa voluntas quædam natura ſit, quia omne quod in rebus inuenitur, quædam natura eſt. Et ideo in voluntate oportet inueniri, non ſolum, id quod eſt voluntatis, ſed etiam quod eſt naturæ.* Hoc poſito maior argumenti clara eſt; vt enim dicit D.Th.q.22. de verit. a. 5. ad 7. *hoc proprium eſt voluntati in quantum eſt voluntas, vt ſit domina ſuorum actuum.* Sed libertas arbitrii ſita eſt in tali dominio, ergò voluntas ſolùm libera eſt in his, quæ agit voluntas, & non vt natura. Maior verò, in qua eſt difficultas ſuadetur. Nàm vt declarat Diu. Thomas 1. p. qu. 41. art. 2. *voluntas eſt principium eorum, quæ poſſunt ſic nil aliter eſſe: eorum autem quæ non poſſunt niſi ſic eſſe principium natura eſt.* Sed ea quæ neceſſariò, & ſine indifferentia fiunt, non poſſunt

ſic,

ſic, & aliter eſſe, vt patet ex terminis: ergò voluntas non eſt principium eorum vt voluntas, ſed vt natura.

Confirmatur acutiſſimo ſimul, & profundiſſimo diſcrimine, quod ex D. Thoma variis in locis deſumptum duobus verbis Caietanus elegantèr expreſſit 1. 2. q. 10. art. 1. In eo differt voluntas à natura, quod *natura cauſat quia eſt* id eſt ex eſſentiæ ſuæ determinatione, ac proindè ſemper idem; *voluntas vero cauſat quia vult*, id eſt vt ait Diu. Thomas q. 22. de verit. art. 5. non ex naturæ: ſed ex propria determinatione. Atqui actùm ad quem voluntas non eſt indifferens, ſed ex ſua ratione neceſſitata, non cauſat, quia vùlt, ideſt ex propria electione, ac determinatione, ſed quia eſt ideſt ex eſſentiæ ſuæ determinatione; ergo illum non elicit liberè, & vt voluntas, ſed naturaliter, & vt natura. Declaratur minor. Determinari enim non eſt, niſi eius quod erat indifferentes, & indeterminatum; ergò vt voluntas cauſet aliquem actum, non quia eſt, ſed quia vult, ideſt ex propria electione, ac determinatione, neceſſe eſt vt ad talem actum ex ſua naturali conditione ſit indifferens, & nullo modo neceſſitata, & determinata. Vnde perpetuò docet D. Thomas voluntatem in his, quæ neceſſariò vult, non agere vt voluntatem, ſed vt naturam, vide q. 22. de veritate art. 5.

Probatur Tertiò concluſio alia Diu. Thomæ ratione; Non eſt perfecta libertas arbitrii, ſine perfecto dominio, ſed perfectum do-

dominium non ſtat ſine indifferentia: ergò libertas arbitrii non eſt ſine indifferentia. Maior patet. Probatur minor; Cum authoritate D. Thomæ 3. Ethicorum cap. 11. dicentis; *Si operari eſt in noſtra poteſtate, oportet quod non operari ſit etiam in noſtra poteſtate: alias operari non eſſet ex nobis, ſed ex neceſſitate*. Vnde 1. part. quæſt. 82. art. 1. *Sumus*, inquit, *domini noſtrorum actuum ſecundum hoc, quod poſſumus hoc vel illud eligere*. Tùm ratione; nam in his ad quæ voluntas non eſt indifferens, ſed ex natura ſua determinata, & neceſſitata, non dominatur, ſed ſeruit, ac ſubiicitur naturali neceſſitati, quę arbitrio noſtro non ſubiacet, ſed potius arbitrium ſibi ſubiicit. Mitto cæteras rationes; quas Theologi fuſiùs expendere conſueuerunt.

Ex his colligitur ad libertatem arbitrii duo neceſſariò requiri, ſcilicèt lumen, ac directionem rationis, & indifferentiam à naturali neceſſitate ad vnum determinante: Hæc enim duo neceſſaria ſunt ad perfectum actus dominium: lumen quidem directioque rationis, nec cæco brutalique abripiamur impetu, ſed diſponamus de actu, tanquàm nos regentes, noſtrique compotes. Indifferentia verò à naturali neceſſitate, vt agamus non ex natura, ſed ex noſtra diſpoſitione, ac determinatione, ita vt tota ratio, cur actus ſic fiat potiùs quàm alitèr, ſit quia volumus, ideſt propria electio, & non quia ſumus, ideſt naturalis conditio. Horum quodcumque deſit, tollitur libertas.

tas. Vndè defectu prioris, motus primò primi non ſunt liberi, quia deliberationem plenamque dirigentis rationis aduertentiam præcurrunt; Defectu verò ſecundi, amor beatitudinis non eſt liber, quia voluntas ex natura ſua determinatur, ac neceſſitatur ad amandam beatitudinem; habitu quidem ſemper; actu verò, *quando eſt in aliqua diſpoſitione*, vt dicit D. Thom. 1.2. quæſt. 10. a. 1. ad 2. ideſt quando res in qua eſt talis beatitudo euidenter ei proponitur.

Obijcit primò Ianſenius lib. 6. de gratia Chriſti, integram Iliadem authoritatum D. Auguſtini, ex quibus hocce argumentum pro Epiphonemate eroit: Omnis volitio eſt eſſentialitèr libera etiam libertate perfecta; ſed non omnis volitio eſt indifferens, vt patet de amore beatitudinis, & Dei clarè viſi: ergò ad libertatem neceſſariò non exigitur indifferentia. Probatur maior. Liberum eſt libertate perfecta, quod eſt in noſtra poteſtate: Sed omnis volitio eſt eſſentialiter in noſtra poteſtate; ergò omnis volitio eſt eſſentialiter libera. Maior patet ex terminis. Minor probatur: Illud eſt in noſtra poteſtate, quod fit cùm volumus, & non fit cùm uolumus. Sed omnis volitio talis eſt, vt patet ex terminis, ſi enim nolimùs non erit volitio, ſed nelitio: ergò omnis volitio eſt in noſtra poteſtate. Maior, in qua eſt difficultas, eſt expreſsè Diu. Auguſt. qui lib. de ſpir. & littera. *Hoc igitur*, inquit, *quiſque in ſua poteſtate habere dicitur, quod ſi vult facit, ſi non vult, non facit.*

Vn-

Vndè lib. 3. de lib. Arbit. c. 3. *Voluntas ergò noſtra* inquit, *nec eſſet voluntas niſi eſſet in noſtra poteſtate*, *Quia*, inquit lib. 1. de Ciuit. Dei, cap. 10. *ſi volumus eſt*, *ſi nolumus non eſt*; Idq; vt mittam ſexcẽta eiuſmodi loca.

Hoc argumentum eſt Ianſenii Achilles, quod etſi prima fronte robuſtum videatur, attamen re ipſa infirmiſſimum eſt. Vndè reſpondeo, negando maiorem. Ad probationem negò minorem. Ad probationem dum dicitur ex Auguſtino, illud eſt in noſtra poteſtate, quòd fit cùm volumus, non fit cum nolumus, reſpondeò facilè ex iam dictis, Auguſtini verba intelligenda eſſe formalitèr, ita vt ſcilicèt tota ratio, cur ita potiùs, fiat quàm non fiat, aut non alitèr fiat, ſit pręcisè quia volumus, & non aliqua naturalis neceſſitas determinationem noſtri conſilii præueniens: Seu, vt iam explicatis Caietani verbis vtar, quod fit quia volumus, & non quia ſumus.

Illuſtratur magis hæc ſolutio, quæ probè intellecta argumentum ad radices extirpat; Quòd aliquis actus procedat à voluntate, & fiat potiùs, quàm non fiat, aut hoc potius modo fiat, quam oppoſito, duplex eſſe poteſt cauſa, & ratio: Primò ipſa naturalis conditio voluntatis, à qua procedit, tanquàm proprietas à natura. Eiuſmodi eſt amor ſummi boni, ſeu felicitatis: cùm enim ex naturali conditione voluntas ſit appetitus boni, non diminuti, ſed ſummi, naturalitèr in ipſum tendit, ſicut, & omnis potentia in ſuum obiectum: quia inquit Diu. Thomas

1. par. quæſt. 19. art. 3. *de ſui ratione eſt vt in illud tendat* , habitu quidem ſemper , actu verò quando eſt in tali diſpoſitione ; ideſt quando ſibi debitè proponitur : ſicut , & de ratione ignis eſt vt habitu ſemper inclinetur ad ſurſum , actu verò ſurſum moueatur ; quando eſt extra , & non impeditus , vt peregregiè tradit Diu. Thomas 1. 2. quæſt. 10. art. 1. ad 2. Vndè quærenti cur voluntas amet ſummum bonum , non exactè reſpondetur quia vult, ſeu ex propria arbitrij determinatione ; ſed quia eſt , ſeu quia hoc eſt de ſui ratione , & ad hoc ex natura ſua determinatur , ac neceſſitatur. At verò quod aliquis actus à voluntate procedat , & fiat potiùs quam non fiat , altera ratio , & cauſa eſſe poteſt ; ſcilicèt non naturalis conditio , ac determinatio ; ſed proprij conſilij electio , ita vt cum voluntas ex ſua natura eſſet indifferens ad agendum, vel non agendum , per deliberationem iudicii , ac propriam determinationem ſeipſam inclinauerit ad agendum potiùs quàm non agendum ; ideòque propria cauſa , & ratio cur egerit potiùs , quam non egerit , ſit præcisè ; quia ita placet , & videtur , & non quia ita natura præſcripſit . Deum voluntas agit primo modo , non agit vt voluntas , ſed vt natura ; vnde in his actionibus non eſt libera , ſaltèm libertate dominij , & arbitrii , ſed ſolùm libertate naturalis inclinationis . At verò in actionibus ſecundi generis eſt perfectè libera libertate arbitrii , & dominii , agitque non vt natura ad vnum

ex

ex eſſentiæ ſuæ conditione determinata, ſed vt voluntas ſeſe determinans. Intelligendus eſt ergò Auguſtinus de ſecundis actionibus, quæ fiunt, quia volumus, ex propria determinatione, & non quia ſumus, ex naturali conditione, ac neceſſitate, cum vt ipſe expreſſè ait lib. 3. de liber. arbitr. cap. 1. *Ceſſet libertas*: ſaltèm perfectè, & dominii, *vbi neceſſitas, & natura dominantur*.

In forma igitur diſtinguenda eſt vltimi argumenti maior, illud eſt in noſtra poteſtate, quòd fit cùm volumus, ita vt tota, & adæquata cauſa, & ratio cur fiat potiùs, quàm non fiat, ſit quia volumus, & ita determinamus, concedo; Si tota ratio, & cauſa cur fiat potiùs, quàm non fiat, non ſit quia volumus, ſed quia ſumus, & ad ſic volendum ex naturali determinatione, ac eſſentiæ conditione neceſſitamur, nego.

Inſtabis; Amor beatitudinis eſt ex naturali conditione voluntatis; ſed amor beatitudinis eſt perfectè liber, vt ſæpe Auguſt. & D. Tho. innuunt, ergò etiam volitio procedens ex naturali conditione eſt libera.

Reſpōdeo primò diſtinguendo minorem; Amor beatitudinis eſt liber, libertate naturalis inclinationis, & ſpontaneitatis, concedo: libertate dominii, & arbitrii, nego Solutio patet ex dictis, & eſt expreſsè Diu. Thomæ 1. par. quæſt. 82. art. 1. ad 3. vbi ait: *Appetitus vltimi finis,* (idest beatitudinis) *non eſt de ijs quorum domini ſumus.*

Reſpondeo ſecundò diſtinguendo eandem minorem; Amor beatitudinis eſt liber, quod ſpecificationem, nego, quoad exercitium, ſubdiſtinguo; quando ſummum bonum voluntati debitè applicatur, nego, quando ſummum bonum voluntati non applicatur debitè, concedo. Vt enim mox dicebamus, ex naturali conditione, voluntas determinatur ad amandum ſummum bonum, ſeu beatitudinem, & ideò non eſt libera quantùm ad ſpeciem actus quem debet habere circa illud, hic enim neceſſariò debet eſſe amor. Sed quantùm ad actuale exercitium illius actus, voluntas non eſt naturalitèr neceſſitata pro omni ſtatu, ſed ſolùm quando rem in qua eſt ſummum bonum euidenter proponit intellectus, tunc enim naturali impetu in illud rapitur.

Vrgebis; Amor ſummi boni clarè viſi, ſcilicet Dei, qualis eſt in beatis, eſt neceſſarium, quod exercitium: Sed talis amor eſt liberrimus: ergò cum omnimoda neceſſitate ſtat libertas. Minorem probare nititur Ianſenius variis Diu. Auguſtini teſtimoniis, ſed nullam ſatis expreſſum, & apertum refert: Præcipuum deſumit ex lib. 22. de Ciuitat. cap. vltimo, vbi ſic habetur: *Erit vna, & inſeparabilis in beatis voluntas libera feruens indeficienter æternorum iucunditates gaudiorum*. Adde prætereà D. Thom. ſæpè dicentem, Beatos liberè Deum amare; immò q. 10. de pot. a. 2. ad 1. Deum liberè ſeipſum amare.

Reſpondeo primò ſolutione iam data, hęc in-

intelligenda eſſe de libertate ſpontaneitatis, & naturalis inclinationis, non verò dominii, & arbitrii.

Reſpondeo ſecundò, quod ſi aliquando vterque ſãctus Doctor videatur docere beatos libere amare Deum etiam libertate arbitrii, hoc intelligendum eſt de Deo, vt eſt ratio diligendi bona creata Nam beati amant Deum propter ſe, & alia propter Deum, quantum ad primum non ſunt liberi libertate arbitrii; ſed feliciter neceſſitati: Quantum ad ſecundum, liberrimi ſunt etiam libertate arbitrij. Sed de his ad Theolog. ad quos etiam obiectiones remittimus, quæ ex libertate diuina, & libertate Chriſti ſolent deſumi.

Obijcies ſecundò; D.Th.in 2.diſt.25.q.1. art.4.ait, *Liberum arbitrium dicitur ex eo, quod cogi non poteſt.* Ergò ad libertatem arbitrii ſufficit exemptio coactione, nec proindè requiritur indifferentia.

Reſpondeo diſtinguendo antecedens: Liberum arbitrium dicitur ex eò quòd cogi non poteſt, adæquatè, & totalitèr, quaſi ſola exemptio à coactione ſit totale conſtitutiuum liberi arbitrii, nego: alias enim appetitus brutorum eſſet liber; libertate arbitrii, cùm & ipſe cogi non poſſit. Dicitur inadæquatè, & partialitèr, ita vt inter alia, ad libertatem arbitrii requiratur exemptio à coactione concedo, & nego conſequentiam. Liberum arbitrium duo præcipuè dicit exemptionem à coactione, & à naturali determinatione ad vnum. Verùm cùm

illi, contra quos agit D. Thomas, non negarent, immò ſupponerent liberum arbitrium eſſe indifferens ad vtrumlibet, ſed ſolùm contenderent ad vnum cogi poſſe ab extrinſeco, vt per effrænem concupiſcentiam, per Angelorum inſpirationem, per cœleſtem influxum, vt illos refutet, ſolùm expreſſius ſtatuit coactionem capitalitèr repugnare libertate arbitrii, proindèque ab his exterioribus motiuis ipſum cogi non poſſe, ſed ſolùm moraliter inclinari.

§. IV.

Quæ indifferentia ſit de ratione libertatis arbitrij.

Conſtat igitur ad libertatem arbitrii aliquam indifferentiam omninò requiri. Verùm quia ſuperiùs plures indifferentiæ modos attingimus, ſupereſt determinandum quinam ex illis, & requiratur, & ſufficiat ad perfectam libertatem. Pro reſolutione.

Dico primò: Indifferentia obiectiua requiritur ad libertatem arbitrij: vndè impoſſibile eſt, vt voluntas liberè, libertatem arbitrij, feratur in obiectum, quod ſibi neceſſariò proponitur, vt omnimode bonum, & amabile; ſed ſolùm liberè fertur in illa bona, quæ ſibi proponuntur: vt quadantenùs bona, & quadantenùs à bonitate deficientia, vel ſecundùm veritatem, vel ſaltem ſecundùm apparentiam.

Concluſio eſt contra Ianſenium, quam-

tamen luculentèr tradit, & explicat Diu. Thomas 1. 2. quæſt. 10. art. 2. his verbis: *In motu cuiuslibet potentiæ à ſuo obiecto, conſideranda eſt ratio, per quam obiectum mouet potentiam viſibile enim mouet viſum ſua ratione coloris actu viſibilis. Vnde ſi color proponatur viſui, ex neceſſitate mouet ipſum, niſi aliquis viſum auertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid viſui, quod non omnibus modis eſſet color in actu, ſed ſecundùm aliquid eſſe tale, ſecundùm autem aliquid non tale, non ex neceſſitate viſus tale obiectum videret: Poſſet enim intendere in ipſum ex ea parte, qua non eſt coloratum in actu: & ſic ipſum non videret Sicut autem coloratum in actu eſt obiectum viſus, ita bonum eſt obiectum voluntatis. Vnde ſi proponatur aliquod obiectum voluntati, quod ſit vniuerſaliter bonum, & ſecundum omnem conſiderationem, ex neceſſitate voluntas in illud tendit, ſi aliquid velit; Non enim poterit velle oppoſitum. Si autem proponatur ſibi aliquid obiectum, quod non ſecundùm quamlibet conſiderationem ſit bonū non ex neceſſitate voluntas fertur in illud.* Hæc ille, & peregregiè: Cum igitur ex dictis conſtet voluntatem non habere libertatem arbitrii circa ea: ad quæ neceſſitatur, manifeſtè relinquitur eam non eſſe liberam libertate arbitrii circa id, quod vt omnimodè bonum ſibi proponitur, ſed ſolùm circa id, quod ipſi proponitur, vt indiffe rentèr bonum.

Dices; D. Thomas, tùm ibidem, tùm

aliis in, locis dicit voluntatem à nullo proſ-ſus obiecto neceſſitati quoad exercitium: Sed ad libertatem ſatis eſt voluntatem non neceſſitari quoad exercitium; ergò voluntas libera eſt circa omne obiectum, etiam omnimodè, & non indifferentèr bonum, ſicque non requiritur indifferentia obiectiua.

Reſpondeo primò cum Caietano, D. Thomam velle ſolùm neceſſitatem quoad exercitium: etſi ſit ſemper in voluntate circa ſummum bonum debitè præſentatum; non prouenire tamen ex efficientia talis obiecti, ſed ex ipſa voluntatis natura; Quippè cum ſola ſpecificatio actus cauſetur ab obiecto, exercitium vero vel ab ipſa voluntate, vel ab Auctore voluntatis proueniat.

Reſpondeo ſecundò, & faciliùs, D. Thomam loqui de voluntate, pro eo ſtatu in quo poteſt applicare, vel non applicare intellectum ad cogitandum de ſummo bono; tunc enim indirectè poteſt ſeipſam retrahere ab eius actuali amore, auertendo ſcilicèt intellectum ne de illo cogitet, quia nihil volitum quin præcognitum. Cæterum, ſuppoſito quod intellectus cogitet de ſummo bono ipſuque voluntati præſentet, vel ſit in tali ſtatu vt non poſſit à voluntate impediri ab eius apprehenſione, ſicut contingit in beatis, qui non poſſunt mentem à ſummi boni viſione auertere, voluntas in illud neceſſariò tendit, etiam quoad exercitium.

Probatur primo concluſio ratione deſumpta ex Diu. Thoma 1. p. quæſt. 82. art. 2. ad

2.

2. Voluntas non eſt libera libertate arbitrij reſpectu obiecti, cui non dominatur, & præminet, ſed potiùs de neceſſitate ſubijcitur; Atqui voluntas non præeminet, & dominatur obiecto ſibi ſine indifferentia, & cum omnimoda bonitate, ac amabilitate propoſito, ſed potiùs ei de neceſſitate ſubiicitur; ergò ad libertatem arbitrii requiritur vt obiectum proponatur cum indifferentia, & non cum omnimoda bonitate, ac amabilitate. Maior nota eſt ex terminis, quippè cum libertas arbitrij ſit idem, ac libertas dominij proindèque præeminentiæ, non enim dominamur niſi his quibus præeminemus, quæque non nobis ſubiacent. Minor verò ſuadetur: Nàm omnis potentia de neceſſitate ſubijcitur ſuo adæquato obiecto, & omne mobile ſuo ſufficienti motiuo: ſed omnimoda bonitas eſt obiectum adæquatum; & motiuum ſufficiens voluntatis: ergò voluntas de neceſſitate ſubijcitur obiecto ſibi propoſito cum omnimoda bonitate. Minor eſt per ſe nota: Voluntas enim eſt appetitus ſummi, & vniuerſalis boni; vndè bona quidem indifferentia, & particularia non adæquantur voluntati nec ſufficientèr eam mouent, benè tamen bonum omnidum, & perfectum. Maior verò declaratur: Dominium enim, & ſubiectio, ſicut actio, & paſſio, fiunt à proportione maioris inæqualitatis, vt loquuntur Philoſophi, ita vt quod fortiùs eſt, & ſuperiùs agat, ac denominetur, quod verò inferiùs, & debiliùs patiatur, & ſubiiciatur: Atqui omnis poten-

tia neceſſariò inferior eſt ſuo obiecto adæquato, & omne mobile debilius eſt ad reſiſtendum, ſufficiens verò motiuum fortius ad mouendum: ergò potentia de neceſſitate ſubijcitur ſuo obiecto adæquato, & mobile ſuo ſufficienti motiuo. Hanc rationem duobus verbis expreſſit Diu. Thomas 1. part. quæſt. 82. art. 2. ad 2. *Mouens*, inquit, *tunc ex neceſſitate cauſat motum in mobili, quando poteſtas mouenti excedit mobile, ita quod tota eius poſſibilitas mouenti ſubdatur. Cum autem poſſibilitas voluntatis ſit reſpectu boni vniuerſalis, & perfecti, non ſubijcitur eius poſſibilitas tota alicui particulari bono Et ideò non ex neceſſitate mouetur ab illo*; Vndè ſolùm, vt ait 1. 2. quæſt. 10. articulo ſecundò ad tertium. *Bonum perfectum de neceſſitate mouet uoluntatem.*

Probatur ſecundò alia ſancti Doctoris ratione deſumpta ex quæſt. 4. de verit. art. 2. aliiſque in locis Libertas arbitrii ſtare non poteſt, niſi actus voluntatis ſit aliquomodo indifferens; Atqui nulla indifferentia eſſe poteſt in actu voluntatis, ſi deſit indifferentia obiectiua: ergò ad libertatem arbitrii requiritur indifferentia obiectiua. Maior præcedenti §. oſtenſa eſt. Minor ſuadetur; Appetitus enim cognitionem ſequitur ideòque voluntas eo modo tendit in obiectum, quo ſibi proponitur ab intellectu; ergò ſi obiectum proponatur ab intellectu ſine indifferentia, voluntas etiam tendet in illud ſine indifferentia. Hanc rationem Diui Thom. vbi ſupra his verbis expreſſit:

Tota

Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem ſequitur, cum appetitus non ſit, niſi boni, quod ſibi per uim cognitiuam proponitur.

Confirmatur ex eodem ſancto Doctore; Eatenus actus voluntatis eſt liber, quatenus iudicium à quo procedit eſt liberum, & in poteſtate voluntatis; Atqui iudicium non eſt liberum, & in poteſtate voluntatis, ſi deſit indifferentia obiectiua: ergò indifferentia obiectiua requiritur ad libertatem. Maior quæ eſt D. Thomæ tùm 1. part. quæſt. 83. art. 1. tùm quæſt. 24. de veritate art. 2. ex eo conſtat; quod iudicium intellectus ſit regula voluntatis, immò radix origo, cauſaque libertatis, vt oſtendimus §. 2. Minor verò videtur nota ex terminis, quippe cum indifferentia obiectiua in eo ſita ſit, vt obiectum iudicetur indifferenter bonum, & amabile: Vndè tollitur per hoc quod iudicium ſit neceſſariò determinatum ad iudicandum aliquid omnimodè bonum, & amabile.

Dices D. Thomas locis mox citatis dicit, iudicium eſſe in poteſtate noſtra, & liberum ſecundùm quod poſſumus de eo iudicare per reflexionem, & quatenùs formatur à ratione per collationem: Atqui poſſumus iudicare per reflexionem de iudicio, licèt careat indifferentia; ipſumque per collationem rationis formamus; ergò iudicium quantumuis careat indifferentia obiectiua, ſitque neceſſarium eſt tamen, liberum. Maior eſt D. Thomę Minor verò ex eo con-

ſtat, quod ratio ſit ſupra ſuos actus etiam neceſſarios, reflexiua, & de rebus iudicet cognoſcendo, & conferendo inuicem earum habitudines.

Reſpondeo negando minorem quoad vtramque partem: Cum enim, vt millies repetit D. Thomas, voluntas proportionetur intellectui; & agibilia ſpeculabilibus, ſicut in ſpeculabilibus, intellectus propriè non iudicat de primis principiis, ſed ſecundùm ea de cæteris iudicat, nec illa cognoſcit per collationem, ſed per naturalem determinationem; ita in agibilibus, primum iudicium, quo iudicamus bonum adæquatum, & omnimodum eſſe neceſſariò amandum, non formatur per collationem, ſed per naturalem determinationem, nec eſt in noſtra poteſtate, vt de eo propriè iudicemus deliberando de illo, ſed ſecundùm ipſum de aliis omnibus agibilibus iudicamus, deliberamus. Per quod etiam patet ad probationem; quamuis enim intellectus reflecti poſſit ſupra iudicium neceſſarium, reflexione cognoſcitiua, cognoſcendo ſcilicèt ipſum: non tamen cognitione iudicatiua, & deliberatiua, nàm principium deliberationis iudicii agibilium, non cadit ſub deliberatione. Nec ſimilitèr tale iudicium ſit per collationem, quia collatio agibilium fit quatenùs conferuntur media cum fine vndè iudicium neceſſarium de vltimo fine non habetur per collationem, ſed per naturalem determinationem.

Obiicies: Liber eſt, qui ex ſeipſo agit, qui

qui eſt cauſa ſui, qui ſeipſum diſponit, ac regit ex proprio iudicio, & non ex alieno præſcripto: Atqui ille, qui agit ſine indifferentia obiectiua, nihilominùs ex ſeipſo agit, eſt cauſa ſui, ſeipſum ex proprio, & non ex alienò iudicio dirigit, ac diſponit; Ergò ſtat libertas ſine indifferentia obiectiua. Maior eſt ipſa notio libertatis arbitrii. Minor verò ſuadetur; nàm beatus qui mouetur ad amorem Dei, apprehendendo ipſum vt omnimodè bonum, & amabilem, proindèque abſque indifferentia, immò cum ſumma neceſſitate obiectiua, nihilominùs ex ſe ipſo producit hunc amorem, & in illum ſe mouet ex proprio iudicio, ponderando ſcilicèt diuinæ bonitatis merita, & illi neceſſarium, ac ſummum amorem impendendo, quia videt, ac iudicat illam ſummò neceſſarióque amore dignam. Ergò in tali amore eſt cauſa ſui, ſeiſum perfectè dirigit, ac de actu ſuo diſponit non ex alieno præſcripto, ſed ex proprio iudicio.

Confirmatur: Eatenùs enim agens intellectuale ab Ariſtotele, & D. Thoma dicitur cauſa ſui, ſeque diſponens, & Proindè liberum, quatenùs ex ſe habet non ſolùm executiuum principium, & formam principalem ſui motus, ſed etiam principium finale quo ſe mouet. Atqui beatus neceſſariò iudicans Deum amandum eſſe, habet tamen ex ſe, non ſolùm principium executiuum illius amoris, ſcilicèt voluntatem, formamque intelligibilem, à qua cauſatur talis amor, ſcilicèt obiectum per intellectum apprehenſum,

ſum, ſed etiam principium finale illius diuinam ſcilicèt bonitatem à ſe cognitam vt dignam tali amore: Ergò in tali amore eſt perfectè liber.

Reſpondeo negando minorem: Ad probationem reſpondeo beatum ſe habere ad Diuinam bonitatem, proportione ſeruata, ſicuti non beatus ſe habet ad beatitudinem in communi, & ad vniuerſale bonum; quippe videt euidenter beatus Deum eſſe ipſiſſimam beatitudinem, & vniuerſalem in ſe colligere, ac comprehendere bonitatem; vndè ſicut in amore beatitudinis in communi, & vniuerſalis boni voluntas non ſe mouet per propriam deliberationem, ac determinationem, ſed neceſſariò mouetur, & à natura determinatur; ut ſuperiùs fusè oſtenſum eſt, ita nec beatus producit amorem Dei clarè viſi, ſeſe mouendo cum dominio, & per propriam determinationem, ſed tanquam raptus à magnitudine bonitatis obiecti, & ex ipſa uoluntatis per charitatem formatæ naturali determinatione. Vndè in forma, uel negari poteſt antecedens, uel ita diſtingui; beatus ex ſe producit amorem Dei, ac in illum ſe mouet ex proprio iudicio uitaliter, & elicitiuè ponendo ſcilicèt actum uitalem conſequentem ad proprium iudicium, concedo; ſe mouet applicatiuè, & determinatiuè, ſibi finem præſtituendo, ac determinando, ac de ſuo actu diſponendo cum dominio, & præeminentia ſupra obiectum, & iudicium formatum de obiecto, quod requiritur ad libertatem arbitrii nego.

So-

Solutio patet ex dictis. Quod verò additur beatum ſe mouere ad talem amorem ex ponderatione, ac veluti liberatione ſui amoris, & meritorum diuinæ bonitatis, formalitèr loquendo, falſum eſt. Quamuis enim particulares fines, & bonitates voluntas libret, & ponderet conſultando, deliberando, & æſtimando earum amabilitatem ex proportione, quam habet cum vltimo fine, perfecta ſcilicèt, & vniuerſali bonitate, quæ eſt aliarum menſura, attamen vniuerſalis bonitas euidentèr propoſita voluntati, non ſubiacet eius ponderationi, ac examini, ſed potiùs eam ſibi ſubiicit, ac immenſo pondere abripit.

Per quod etiam patet ad confirmationem, diſtinguenda enim eſt vltima pars minoris; beatus ex ſe habet principium finale ſui amoris; Diuinam ſcilicèt bonitatem, vt vitalitèr cognitam, concedo, vt ſibi ex proprio arbitrio pro fine præſtitutam, ſeu præ aliis ſtatutam, ac determinatam, nego, & nego conſequentiam: Vt enim aliquis dicatur ex ſeipſo habere finale principium ſui actus proindèque perfectè cauſa ſui, perfectæque liber non ſatis eſt vt finem, eiuſque bonitatem cognoſcat, ſed importet vt illum ſibi ex proprio arbitrio præſtituat, ideſt præ aliis ſtatuat, ac determinet, deliberando, & eligendo ipſum, non verò in illum ſibi à natura determinatum, ac conſtitutum ex neceſſitate tendendo, Cum ergò beatus amet Diuinam bonitatem non tanquàm per deliberationem eligens ipſam, ſed tanquàm ne-

neceſſariò raptus ab ea, ex naturæ ſuæ determinatione ad illam amandam neceſſitatus non dicitur propriè habere à ſeipſo, & in ſua poteſtate principium finale talis amoris. Sed de his fuſiùs Theologi.

Dico ſecundò: Indifferentia formalis, & ſubiectica eſt de ratione libertatis arbitrii. Concluſio patet ex dictis; tùm quia hæc ſequitur ex obiectiua; vndè vtriuſque eſt par ratio; tùm quia ad libertatem arbitrii neceſſe eſt, vt voluntas indifferentèr tendat in obiectum, vt ſuperiùs oſtenſum eſt; non poteſt autem indifferentèr tendere in obiectum niſi ipſa ſit formalitèr indifferens; tùm demum quia voluntas eatenus eſt libera, quatenùs ex proprio arbitrio determinat, ergò neceſſe eſt ad libertatem, vt antequam ſe determinet, ſit ex ſe ipſa formalitèr indifferens.

Dico tertiò: Indifferentia moralis, ſeu ad benè, vel malè agendum, non eſt de ratione, ſed potiùs de imperfectione libertatis. Concluſio eſt communis, quàm Diu. Thomas tradit in 2. diſt. 25. quæſt. 1. art. 1. ad 2. his verbis: *Ad rationem liberi arbitrÿ non pertinet, vt indè terminatè ſe habeat ad bonum, & malum*. Et patet tùm in Chriſto; tùm in Deo, tùm in beatis, in quibus ſtat perfectiſſima libertas arbitrii cum ſumma impeccabilitate, & ſine indifferentia ad malum.

Probatur concluſio primò ratione Diu. Thomæ 1. p. q. 62. art. 6. Sic ſe habet liberum arbitrium ad eligenda, ea quæ ſunt ad finem,

finem, ſicuti ratio ad deducendas concluſiones ex ſuis principijs. Atqui non pertinet ad perfectionem, ſed ad defectum rationis, quod prætermiſſo principiorum ordine malè inferat concluſionem; ergò nec pertinet ad perfectionem, ſed ad defectum libertatis arbitrii, quod poſſit prætermiſſio finis ordine malè media eligere, ſicque peccare.

Probatur ſecundò ratione quàm D. Thom. inſinuat in 2. diſt. 25. quæſt. 1. art. 1. non eſt de ratione potentiæ in bonum ordinatæ, quod tendat, & defectat in malum: ſed liberum arbitrium ordinatur in bonum ſicut, & ratio in verum: ergò non eſt de ratione liberi arbitrii, quod tendat in malum peccando, ſicut nec de perfectione rationis vt tendat in falſum.

Confirmatur tum ex definitione liberi arbitrii ex D. Thoma deprompta; qua dicitur facultas electiua mediorum ſeruato ordine finis. Ergò non eſt perfectio, ſed defectus, quod peccando poſſit turbare ordinem finis. Tùm quia liberum arbitrium conſtituitur per dominium ſupra proprios actus; atqui ad rationem dominii non pertinet poteſtas abutendi; ſed ſolùm vtendi. Ergò ad liberum arbitrium non requiritur poteſtas abutendi actu ſuo, peccando. Tùm demùm quia liberum arbitrium non tendit in malum, niſi quia intellectus decipitur apprehendo illud, vt ſibi bonum; vndè omnis peccans ignorans: Atqui deceptio intellectus non eſt de ratione liberi arbitrii, ſed potiùs quidam eius defectus eſt,

quod

quod pes regatur ab oculo caligante, & exercitius ab imperatore imperito: Ergò non eſt de ratione liberi arbitrii vt poſſit declinare in malum. Vndè D. Anſelmus lib. de liber. Arb. c. 1. *Nec libertas*, inquit, *nec libertatis pars eſt poſſe peccare*; ſed ſolùm vt notat D. Thom. quodnam eius ſignum, ſicut ægritudo eſt ſignum vitæ.

Dico quartò: Ad libertatem arbitrii non requiritur neceſſariò indifferentia contrarietatis, ſeu quoad ſpecificationem; ſed ſufficit indifferentia contradictionis, & quoad exercitium. Concluſio etiam communis eſt.

Probatur facilè concluſio; nàm indifferentia contradictionis, & quoad exercitium ſufficit ad perfectum dominium; ergò & ad libertatem arbitrii. Probatur antecedens: tùm ex D. Thoma 2. contra Gentes, cap. 47. vbi inquit: *Spiritualis ſubſtantia domina eſt actus ſui, quia in ea exiſtit agere, & non agere*: Tùm ratione: Hoc ipſo enim, quod exercitium actus non ſit voluntati ex neceſſitate præſcriptum, voluntas cenſetur in eo ponendo perfectè ſui iuris, quatenùs non ſolùm in eo per lumen rationis ſe dirigit, ſed etiam quatenus de eo ad arbitrium diſponit, ipſumque elicit, non quia eſt, & ex naturæ determinatione, ſed quia vult, & ex proprii conſilii determinatione.

Pro coronide Articuli quæri poſſet quomodo definiatur liberum arbitrium?

Reſpondeo varios varias definitiones afferre; præ cæteris placet ea quæ ex D. Tho. circumfertur, quam ſupra inſinuauimus,

quæ-

quæque dicitur, facultas electiua mediorum ſeruato ordine finis. Per *media* intelliguntur omnia bona particularia, in quibus tota ratio bonitatis euidentèr non relucet. Per *finem* verò finis vltimus, ideſt bonum perfectum, ſeu beatitudo.

Hæc autem definitio explicari poteſt ex collatione voluntatis cum intellectu, qua vtitur Diuus Thomas 1. part. quæſt. 83. art. 4. aliiſque in locis, quam ex eo frequenter ſupra inculcauimus. Voluntas enim ſequitur intellectum, ipſique proportionatur. Vndè ſicut in facultate intellectiua duo munera diſtinguimus, primum cognoſcendi principia naturalitèr euidentia, & ſecundùm hoc munus facultas intellectiua dicitur *intelligentia*; alterum deducendi concluſiones ex his principiis, & ſecundùm hoc munus facultas intellectiua dicitur *ratio*, ſeu *diſcurſus*. Ita in facultate volitiua duplex eſt munus; primum appetendi vltimum finem alterum ex finis amore ſe mouendi ad eligenda media. Facultas appetitiua ſub primo munere retinet commune nomen *voluntatis*, ſub ſecundò verò propriè dicitur *liberum arbitrium*; Vndè liberum arbitrium eſt facultas eligendi, ac determinandi media ex præconcepta finis intentione; ſicuti ratio eſt facultas deductiua concluſionum ex principiis per ſe notis. Immò, vt epilogicè iam dicta colligamus, ſicuti inferre concluſiones legitimo principiorum ordine prætermiſſo non eſt de perfectione rationis, ita nec eſt de perfectione arbitrii prætermiſ-

ſio

ſio finis ordine media eligere, ſicque peccare. Et ſicut prima principia ſunt naturalitèr nota, & non per diſcurſum, ita, & vltimus finis eſt naturaliter volitus, & non per liberum arbitrium; vndè ſicut ratio non eſt de principiis, ita nec libertas arbitrii de fine vltimo: Sed ſicut ratio negotiatur de concluſionibus, ac ſeipſam mouet, & applicat ad illis aſſentiendum, ita, & voluntas deliberat de his quæ ſunt ad vltimum finem, & ſe mouet, & applicat ad ea eligenda ex amore vltimi finis. Et demum ſicut intellectus non ſemper actu aſſentitur principiis, ſed solùm quando ſibi debitè proponuntur; ità nec voluntas, etſi naturalitèr tendat in vltimum finem perfectamque bonitatem, non tamen quoad exercitium ſemper ipſam uult, ſed ſolùm quando ſibi debitè præſentatur. Sicque apparet mirabilis contextus doctrinæ Thomiſticæ circa libertatem, reſpondent enim extrema primis media utriſque, omnia omnibus.

ARTICVLVS TERTIVS.

De actibus voluntarijs ſpeciatim.

VT de actibus uoluntariis ſpeciatim aliquid dicamus imprimis notum eſt actum uoluntarium alium eſſe elicitum, ideſt ab ipſa uoluntate productum; alium uerò imperatum, ideſt ex uoluntatis applicatione ab alia potentia factum: Actus eliciti de quibus ſolis agere ſuſcipimus [quippe

cum

cum imperati rationem voluntarii ab illis totam habeant] ſunt ſex, tres circa finem, ſcilicèt ſimplex volitio, intentio, & fruitio; & tres circa media, ſcilicèt conſenſus, electio, & vſus; his accedunt ex parte intellectus ſex alii dirigentes, quorum tres etiam verſantur circa finem, tres circa media, quorum omnium œconomia, & ordo vt ob oculos ponatur, colligendi, ac digerendi ſunt eiuſmodi motus animi noſtri, qui ita ſibi ſuccedunt, & infibulantur, vt ſemper actum voluntatis præcedat aliquis actus intellectus dirigens, ac regulans; viciſſimque omnem actum intellectus, excepto primo, præcedat aliquis actus voluntatis applicans, ac vigorem, & exercitium inſpirans: Quippe vt ad intellectum pertinet ordo, & directio, & obiectiua ſpecificatio actuum voluntatis, ſic rurſus ad voluntatem ſpectat applicatio, & exercitium aliarum potentiarum, etiam ipſius intellectus. Omnes autem actus, qui ad opus morale concurrunt, tùm ex parte intellectus, tùm ex parte voluntatis ſunt præcipuè duodecim; qui in triplici claſſe ita diſponuntur, vt alii finem reſpiciant; alii circa media aſſumenda negotientur, alii executionem perficiant.

Primò igitur chorum ducit ex parte intellectus ſimplex boni apprehenſio, & propoſitio, qua aliquid vt bonum percipitur, & voluntati proponitur; cui ſtatim ſecundò reſpondet ex parte voluntatis ſimplex volitio, ideſt complacentia in bono præſentato,

quæ

quæ ſi ſit fortis, excitat, & applicat intellectum ad examinandum, num illud bonum ſit adeptu expediens, & poſſibile, ſicque tertiò ſequitur iudicium, quo intellectus bonum proponit voluntati, vt adeptu expediens, & poſſibile, ſeu vt aſſequendum, cui iudicio ex parte voluntatis ſtatim ſequitur, quartò intentio boni per media aſſequendi.

Poſt eiuſmodi quatuor actus qui ſunt circa finem, ſuccedit negotiatio de mediis; Vndè quintò in vi intentionis applicatur intellectus ad inueſtiganda media ad conſequendum finem opportuna, qui actus conſilium, ſeu conſultatio dicitur; cui ex parte voluntatis correſpondet. Sextò conſenſus, quo voluntas approbat, ſeu potiùs appetit vtilitatem illorum mediorum; in vi cuius conſenſus, ſeu appetitus approbatiui mouetur intellectus ad media illa examinanda, & diſcernenda, diſcutiendo quænam ſint aptiora, & commodiora, ſi tamen plura ſint, nec omnia poſſint adhiberi; Sicque ſit ſeptimus actus, ſcilicèt Iudicium diſcretiuum mediorum; cui ex parte voluntatis correſpondet octauus actus, qui dicitur electio, per quam voluntas vnum medium præ alio acceptat.

Hi quatuor actus ſunt circa media in finem ordinanda, quibus expeditis manus, vt ita dicam, operi adhibetur, & admouetur; nàm in vi, & efficacia electionis mouetur intellectus ad intimandam executionem mediorum electorum, ſicque fit nouus actus, ſcilicèt Imperium; cui ex parte voluntatis

reſ-

reſpondet decimò vſus actiuus, quo voluntas applicat potentias executiuas ad aſſumenda exequendaque media: Huic actinæ applicationi reſpondet vndecimò in potentiis voluntati ſubditus vſus paſſiuus, ideſt aſſumptio mediorum in virtute voluntatis applicantis facta, quæ mediante duodecimo tandem finis in quem tota illa feries actuum collimabat, acquiritur ac poſſidetur, in qua poſſeſſione iucundè quieſcit voluntas, quæ iucunda quies vocatur fruitio.

Ex his apparet voluntatis ac intellectus mutua dependentia, & proceſſus ac ordo, qui in humanis negotiis ſeruari ſolet; ſaltem dum prudentèr ac ratione matura, & non præcipitata feſtinatione, aut ſola imaginatione procurantur; quippè cum plures hominum ſint, qui paſſionibus, & imaginatione abrepti, vix vllum legitimi ordinis veſtigium tenent, nullo conſilio, nulla rerum faciendarum ponderatione, diſcuſſione, ac electione ſeſe regentes. Attamen etiam in hominibus prudentiſſimis hi omnes actus ita ſubitò fiunt ac ſine mora ſibi ſuccedunt, immò inobſeruabilibus diſcriminibus miſcentur, vt eorum ordo, ac diſtinctio vix agnoſci, etiam ab ipſo operante, poſſit.

Verùm vt de præcipuis ſpeciatim aliquid attingamus, volitio definitur ſimplex voluntatis complacentia in bono per intellectum præſentato. Duplex diſtingui ſolet, prima, & ſecunda: Secunda volitio eſt ad quam ex alia priori mouemur, quippè vt in arbore ex vno ramo naſcuntur alii; ſic ex vna

vo-

ſtat, quod ratio ſit ſupra ſuos actus etiam neceſſarios, reflexiua, & de rebus iudicet cognoſcendo, & conferendo inuicem earum habitudines.

Reſpondeo negando minorem quoad vtramque partem: Cum enim, vt millies repetit D. Thomas, voluntas proportionetur intellectui; & agibilia ſpeculabilibus, ſicut in ſpeculabilibus, intellectus propriè non iudicat de primis principiis, ſed ſecundùm ea de cæteris iudicat, nec illa cognoſcit per collationem, ſed per naturalem determinationem; ita in agibilibus, primum iudicium, quo iudicamus bonum adæquatum, & omnimodum eſſe neceſſariò amandum, non formatur per collationem, ſed per naturalem determinationem, nec eſt in noſtra poteſtate, vt de eo propriè iudicemus deliberando de illo, ſed ſecundùm ipſum de aliis omnibus agibilibus iudicamus, deliberamus. Per quod etiam patet ad probationem; quamuis enim intellectus reflecti poſſit ſupra iudicium neceſſarium, reflexione cognoſcitiua, cognoſcendo ſcilicèt ipſum: non tamen cognitione iudicatiua, & deliberatiua, nàm principiùm deliberationis iudicii agibilium, non cadit ſub deliberatione. Nec ſimilitèr tale iudicium ſit per collationem, quia collatio agibilium ſit quatenùs conferuntur media cum fine vndè iudicium neceſſarium de vltimo fine non habetur per collationem, ſed per naturalem determinationem.

Obiicies: Liber eſt, qui ex ſeipſo agit, qui

qui eſt cauſa ſui, qui ſeipſum diſponit, ac regit ex proprio iudicio, & non ex alieno præſcripto: Atqui ille, qui agit ſine indifferentia obiectiua, nihilominùs ex ſeipſo agit, eſt cauſa ſui, ſeipſum ex proprio, & non ex alienò iudicio dirigit, ac diſponit; Ergò ſtat libertas ſine indifferentia obiectiua. Maior eſt ipſa notio libertatis arbitrii. Minor verò ſuadetur; nàm beatus qui mouetur ad amorem Dei, apprehendendo ipſum vt omnimodè bonum, & amabilem, proindèque abſque indifferentia, immò cum ſumma neceſſitate obiectiua, nihilominùs ex ſe ipſo producit hunc amorem, & in illum ſe mouet ex proprio iudicio, ponderando ſcilicèt diuinæ bonitatis merita, & illi neceſſarium, ac ſummum amorem impendendo, quia videt, ac iudicat illam ſummò neceſſariòque amore dignam. Ergò in tali amore eſt cauſa ſui, ſeiſum perfectè dirigit, ac de actu ſuo diſponit non ex alieno præſcripto, ſed ex proprio iudicio.

Confirmatur: Eatenùs enim agens intellectuale ab Ariſtotele, & D. Thoma dicitur cauſa ſui, ſeque diſponens, & Proindè liberum, quatenùs ex ſe habet non ſolùm executiuum principium, & formam principalem ſui motus, ſed etiam principium finale quo ſe mouet. Atqui beatus neceſſariò iudicans Deum amandum eſſe, habet tamen ex ſe, non ſolùm principium executiuum illius amoris, ſcilicèt voluntatem, formamque intelligibilem, à qua cauſatur talis amor, ſcilicèt obiectum per intellectum apprehenſum,

ſum, ſed etiam principium finale illius diuinam ſcilicèt bonitatem à ſe cognitam vt dignam tali amore: Ergò in tali amore eſt perfectè liber.

Reſpondeo negando minorem: Ad probationem reſpondeo beatum ſe habere ad Diuinam bonitatem, proportione ſeruata, ſicuti non beatus ſe habet ad beatitudinem in communi, & ad vniuerſale bonum; quippe videt euidenter beatus Deum eſſe ipſiſſimam beatitudinem, & vniuerſalem in ſe colligere, ac comprehendere bonitatem; vndè ſicut in amore beatitudinis in communi, & vniuerſalis boni voluntas non ſe mouet per propriam deliberationem, ac determinationem, ſed neceſſario mouetur, & à natura determinatur; ut ſuperiùs fusè oſtenſum eſt, ita nec beatus producit amorem Dei clarè viſi, ſeſe mouendo cum dominio, & per propriam determinationem, ſed tanquam raptus à magnitudine bonitatis obiecti, & ex ipſa uoluntatis per charitatem formatæ naturali determinatione. Vndè in forma, uel negari poteſt antecedens, uel ita diſtingui; beatus ex ſe producit amorem Dei, ac in illum ſe mouet ex proprio iudicio uitalitèr, & elicitiuè ponendo ſcilicèt actum uitalem conſequentem ad proprium iudicium, concedo; ſe mouet applicatiuè, & determinatiuè, ſibi finem præſtituendo, ac determinando, ac de ſuo actu diſponendo cum dominio, & præeminentia ſupra obiectum, & iudicium formatum de obiecto, quod requiritur ad libertatem arbitrii nego.

So-

Solutio patet ex dictis. Quod verò additur beatum ſe mouere ad talem amorem ex ponderatione, ac veluti liberatione ſui amoris, & meritorum diuinæ bonitatis, formalitèr loquendo, falſum eſt. Quamuis enim particulares fines, & bonitates voluntas libret, & ponderet conſultando, deliberando, & æſtimando earum amabilitatem ex proportione, quam habet cum vltimo fine, perfecta ſcilicèt, & vniuerſali bonitate, quæ eſt aliarum menſura, attamen vniuerſalis bonitas euidentèr propoſita voluntati, non ſubiacet eius ponderationi, ac examini, ſed potiùs eam ſibi ſubiicit, ac immenſo pondere abripit.

Per quod etiam patet ad confirmationem, diſtinguenda enim eſt vltima pars minoris; beatus ex ſe habet principium finale ſui amoris; Diuinam ſcilicèt bonitatem, vt vitalitèr cognitam, concedo, vt ſibi ex proprio arbitrio pro fine præſtitutam, ſeu præ alijs ſtatutam, ac determinatam, nego, & nego conſequentiam: Vt enim aliquis dicatur ex ſeipſo habere finale principium ſui actus proindèque perfectè cauſa ſui, perfectæque liber non ſatis eſt vt finem, eiuſque bonitatem cognoſcat, ſed importet vt illum ſibi ex proprio arbitrio præſtituat, ideſt præ aliis ſtatuat, ac determinet, deliberando, & eligendo ipſum, non verò in illum ſibi à natura determinatum, ac conſtitutum ex neceſſitate tendendo, Cum ergò beatus amet Diuinam bonitatem non tanquàm per deliberationem eligens ipſam, ſed tanquàm ne-

neceſſariò raptus ab ea, ex naturæ ſuæ determinatione ad illam amandam neceſſitatus non dicitur propriè habere à ſeipſo, & in ſua poteſtate principium finale talis amoris. Sed de his fuſiùs Theologi.

Dico ſecundò: Indifferentia formalis, & ſubiectica eſt de ratione libertatis arbitrii. Concluſio patet ex dictis; tùm quia hæc ſequitur ex obiectiua; vndè vtriuſque eſt par ratio; tùm quia ad libertatem arbitrii neceſſe eſt, vt voluntas indifferentèr tendat in obiectum, vt ſuperiùs oſtenſum eſt; non poteſt autem indifferentèr tendere in obiectum niſi ipſa ſit formalitèr indifferens; tùm demum quia voluntas eatenus eſt libera, quatenùs ex proprio arbitrio determinat, ergò neceſſe eſt ad libertatem, vt antequam ſe determinet, ſit ex ſe ipſa formalitèr indifferens.

Dico tertiò: Indifferentia moralis, ſeu ad benè, vel malè agendum, non eſt de ratione, ſed potiùs de imperfectione libertatis. Concluſio eſt communis, quàm Diu. Thomas tradit in 2. diſt. 25. quæſt. 1. art. 1. ad 2. his verbis: *Ad rationem liberi arbitrij non pertinet, vt indè terminatè ſe habeat ad bonum, & malum*. Et patet tùm in Chriſto, tùm in Deo, tùm in beatis, in quibus ſtat perfectiſſima libertas arbitrii cum ſumma impeccabilitate, & ſine indifferentia ad malum.

Probatur concluſio primò ratione Diu. Thomæ 1. p. q. 62. art. 6. Sic ſe habet liberum arbitrium ad eligenda, ea quæ ſunt ad

finem,

finem, ſicuti ratio ad deducendas concluſiones ex ſuis principijs. Atqui non pertinet ad perfectionem, ſed ad defectum rationis, quod prætermiſſo principiorum ordine malè inferat concluſionem; ergò nec pertinet ad perfectionem, ſed ad defectum libertatis arbitrii, quod poſſit prætermiſſo finis ordine malè media eligere, ſicque peccare.

Probatur ſecundò ratione quàm D.Thom. inſinuat in 2. diſt. 25. quæſt. 1. art. 1. non eſt de ratione potentiæ in bonum ordinatæ, quod tendat, & defectat in malum: ſed liberum arbitrium ordinatur in bonum ſicut, & ratio in verum ergò non eſt de ratione liberi arbitrii, quod tendat in malum peccando, ſicut nec de perfectione rationis vt tendat in falſum.

Confirmatur tum ex definitione liberi arbitrii ex D. Thoma deprompta; qua dicitur facultas electiua mediorum ſeruato ordine finis. Ergò non eſt perfectio, ſed defectus, quod peccando poſſit turbare ordinem finis. Tùm quia liberum arbitrium conſtituitur per dominium ſupra proprios actus; atqui ad rationem dominii non pertinet poteſtas abutendi; ſed ſolùm vtendi. Ergò ad liberum arbitrium non requiritur poteſtas abutendi actu ſuo, peccando. Tùm demùm quia liberum arbitrium non tendit in malum, niſi quia intellectus decipitur apprehendo illud, vt ſibi bonum; vndè omnis peccans ignorans: Atqui deceptio intellectus non eſt de ratione liberi arbitrii, ſed potiùs quidam eius defectus eſt,

quod

quod pes regatur ab oculo caligante, & exercitius ab imperatore imperito: Ergò non eſt de ratione liberi arbitrii vt poſſit declinare in malum. Vndè D. Anſelmus lib. de liber. Arb. c. 1. *Nec libertas*, inquit, *nec libertatis pars eſt poſſe peccare*; ſed ſolùm vt notat D Thom. quodnam eius ſignum, ſicut ægritudo eſt ſignum vitæ.

Dico quartò: Ad libertatem arbitrii non requiritur neceſſariò indifferentia contrarietatis, ſeu quoad ſpecificationem; ſed ſufficit indifferentia contradictionis, & quoad exercitium. Concluſio etiam communis eſt.

Probatur facilè concluſio; nàm indifferentia contradictionis, & quoad exercitium ſufficit ad perfectum dominium; ergò & ad libertatem arbitrii. Probatur antecedens tùm ex D. Thoma 2. contra Gentes, cap. 47. vbi inquit: *Spiritualis ſubſtantia domina eſt actus ſui, quia in ea exiſtit agere, & non agere*: Tùm ratione: Hoc ipſo enim, quod exercitium actus non ſit voluntati ex neceſſitate præſcriptum, voluntas cenſetur in eo ponendo perfectè ſui iuris, quatenùs non ſolùm in eo per lumen rationis ſe dirigit, ſed etiam quatènus de eo ad arbitrium diſponit, ipſumque elicit, non quia eſt, & ex naturæ determinatione, ſed quia vult, & ex proprii conſilii determinatione.

Pro corohide Articuli quæri poſſet quomodo definiatur liberum arbitrium?

Reſpondeo varios varias definitiones afferre; præ cæteris placet ea quæ ex D. Tho. circumfertur, quam ſupra inſinuauimus,

quæ-

quæque dicitur, facultas electiua mediorum ſeruato ordine finis. Per *media* intelliguntur omnia bona particularia, in quibus tota ratio bonitatis euidentèr non relucet. Per *finem* verò finis vltimus, ideſt bonum perfectum, ſeu beatitudo.

Hæc autem definitio explicari poteſt ex collatione voluntatis cum intellectu, quã vtitur Diuus Thomas 1. part. quæſt. 83. art. 4. aliiſque in locis, quam ex eo frequenter ſupra inculcauimus. Voluntas enim ſequitur intellectum, ipſique proportionatur. Vndè ſicut in facultate intellectiua duo munera diſtinguimus, primum cognoſcendi principia naturalitèr euidentia, & ſecundùm hoc munus facultas intellectiua dicitur *intelligentia*; alterum deducendi concluſiones ex his principiis, & ſecundùm hoc munus facultas intellectiua dicitur *ratio*, ſeu *diſcurſus*. Ita in facultate volitiua duplex eſt munus; primum appetendi vltimum finem alterum ex finis amore ſe mouendi ad eligenda media. Facultas appetitiua ſub primo munere retinet commune nomen *voluntatis*, ſub ſecundò verò propriè dicitur *liberum arbitrium*; Vndè liberum arbitrium eſt facultas eligendi, ac determinandi media ex præconcepta finis intentione; ſicuti ratio eſt facultas deductiua concluſionum ex principiis per ſe notis. Immò, vt epilogicè iam dicta colligamus, ſicuti inferre concluſiones legitimo principiorum ordine prætermiſſo non eſt de perfectione rationis; ita nec eſt de perfectione arbitrii prætermiſ-

ſio

ſio finis ordine media eligere, ſicque peccare. Et ſicut prima principia ſunt naturalitèr nota, & non per diſcurſum, ita, & vltimus finis eſt naturaliter volitus, & non per liberum arbitrium; vndè ſicut ratio non eſt de principiis, ita nec libertas arbitrii de fine vltimo: Sed ſicut ratio negotiatur de concluſionibus, ac ſeipſam mouet, & applicat ad illis aſſentiendum, ita, & voluntas deliberat de his quæ ſunt ad vltimum finem, & ſe mouet, & applicat ad ea eligenda ex amore vltimi finis. Et demum ſicut intellectus non ſemper actu aſſentitur principiis, ſed ſolùm quando ſibi debitè proponuntur; ità nec voluntas, etſi naturalitèr tendat in vltimum finem perfectamque bonitatem, non tamen quoad exercitium ſemper ipſam uult, ſed ſolùm quando ſibi debitè præſentatur. Sicque apparet mirabilis contextus doctrinæ Thomiſticæ circa libertatem, reſpondent enim extrema primis media utriſque, omnia omnibus.

ARTICVLVS TERTIVS.

De actibus voluntarijs ſpeciatim.

VT de actibus uoluntariis ſpeciatim aliquid dicamus imprimis notum eſt actum uoluntarium alium eſſe elicitum, ideſt ab ipſa uoluntate productum; alium uerò imperatum, ideſt ex uoluntatis applicatione ab alia potentia factum: Actus eliciti de quibus ſolis agere ſuſcipimus [quippe cum

cum imperati rationem voluntarii ab illis totam habeant] ſunt ſex, tres circa finem, ſcilicèt ſimplex volitio, intentio, & fruitio; & tres circa media, ſcilicèt conſenſus, electio, & vſus; his accedunt ex parte intellectus ſex alii dirigentes, quorum tres etiam verſantur circa finem, tres circa media, quorum omnium œconomia, & ordo vt ob oculos ponatur, colligendi, ac digerendi ſunt eiuſmodi motus animi noſtri, qui ita ſibi ſuccedunt, & infibulantur, vt ſemper actum voluntatis præcedat aliquis actus intellectus dirigens, ac regulans; viciſſimque omnem actum intellectus, excepto primo, præcedat aliquis actus voluntatis applicans, ac vigorem, & exercitium inſpirans: Quippe vt ad intellectum pertinet ordo, & directio, & obiectiua ſpecificatio actuum voluntatis, ſic rurſus ad voluntatem ſpectat applicatio, & exercitium aliarum potentiarum, etiam ipſius intellectus. Omnes autem actus, qui ad opus morale concurrunt, tùm ex parte intellectus, tùm ex parte voluntatis ſunt præcipuè duodecim; qui in triplici claſſe ita diſponuntur, vt alii finem reſpiciant; alii circa media aſſumenda negotientur, alii executionem perficiant.

Primò igitur chorum ducit ex parte intellectus ſimplex boni apprehenſio, & propoſitio; qua aliquid vt bonum percipitur, & voluntati proponitur; cui ſtatim ſecundò reſpondet ex parte voluntatis ſimplex volitio, ideſt complacentia in bono præſentato;

reſpondet decimò vſus actiuus, quo voluntas applicat potentias executiuas ad aſſumenda exequendaque media: Huic actiuæ applicationi reſpondet vndecimò in potentiis voluntati ſubditus vſus paſſiuus, ideſt aſſumptio mediorum in virtute voluntatis applicantis facta, quæ mediante duodecimo tandem finis in quem tota illa ſeries actuum collimabat, acquiritur ac poſſidetur, in qua poſſeſſione iucundè quieſcit voluntas, quæ iucunda quies vocatur fruitio.

Ex his apparet voluntatis ac intellectus mutua dependentia, & proceſſus ac ordo, qui in humanis negotiis ſeruari ſolet; ſaltem dum prudentèr ac ratione matura, & non præcipitata feſtinatione, aut ſola imaginatione procurantur; quippè cum plures hominum ſint, qui paſſionibus, & imaginatione abrepti, vix vllum legitimi ordinis veſtigium tenent, nullo conſilio, nulla rerum faciendarum ponderatione, diſcuſſione, ac electione ſeſe regentes. Attamen etiam in hominibus prudentiſſimis hi omnes actus ita ſubitò fiunt ac ſine mora ſibi ſuccedunt, immò inobſeruabilibus diſcriminibus miſcentur, vt eorum ordo, ac diſtinctio vix, agnoſci, etiam ab ipſo operante, poſſit.

Verùm vt de præcipuis ſpeciatim aliquid attingamus, volitio definitur ſimplex voluntatis complacentia in bono per intellectum præſentato. Duplex diſtingui ſolet, prima, & ſecunda: Secunda volitio eſt ad quam ex alia priori mouemur, quippè vt in arbore ex vno ramo naſcuntur alii; ſic ex vna

vo-

volitione aliæ pullulant, ut ex uolutione uo-luptatis ſequitur uolitio pecuniæ, qua res uoluptuoſæ coemi poſſint. Prima uerò volitio eſt, quæ ex alia non pullulat; ſed ex qua cæteræ oriuntur: & hoc uel ſimpliciter, & in tota uita, qualis eſt primus ille affectus, quo puer rationis compos recentèr effectus, ſuam uoluntatem, & ita dicam, primò experitur; uel poſt omnis actus interruptionem, ut eſt illa uolutio, quam euigilantes primò formamus; uel pro aliquo particulari negotio, ut eſt illa, quæ nobis alia agentibus, circa nouum negotium cum iis, quæ gerimus nullatenùs connexum primò incidit, uerbi cauſa dum cui uenationem toto ſtudio exercenti ſubitò incidit, & cogitatio, & uolitio deſerendi ſæculum ac religionem ingrediendi. De his omnibus primis uolitionibus perpetuò: & conſtantiſſimè docet Diu. Thomas quod licèt uitalitèr producantur à voluntate, attamen ad illas voluntas non ſe mouet, & applicat, ſed applicatur ſpeciali quodam inſtinctu ab Authore ſuo, ſcilicèt Deo; qui inſtinctus non eſt tantùm phyſica præmotio, qua omnis cauſa ad omnes, & ſingulos actus applicatur à Deo, ſed aliqua motio longè ſpecialior, quæ ſibi actum ita vendicat, vt nullum locum ſeſe ad hunc applicandi relinquat voluntati.

Porrò hanc veritatem quàm Theologi fuſiùs expendunt, D. Thomas variis rationibus demonſtrat 1.p.q.82.art.4. 1.2.q.9. 3.contra Gentes cap. 88. &c. præcipuè ſunt, tùm

ea,

ea, quæ petitur ex proportione intellectus, & voluntatis, qua fit, vt ſicut intellectus ſeipſum quidem mouet ex aſſenſu principiorum, ad aſſentiendum concluſionibus: ſed ad aſsenſum principiorum mouetur, & applicatur præcisè ab Authore ſuo, ita voluntas ſeipſam quidem ex vna volitione ad aliam applicet, ſed ad primam applicetur tantùm à ſuo Authòre. Tùm quia intantùm aliquid ſe mouet; inquantùm eſt in actu. Atqui voluntas ante primam volitionem non eſt in actu, ſed ſolùm in potentia; ergò non poteſt mouere ſeipſam, ſed eget moueri ab Authore ſuo. Tùm quia in omni vita primus illius vitæ motus eſt à generante, vt patet in motu cordis; ſed Deus eſt authòr, & genitor vitæ intellectualis; ergò primus motus illius vitæ, ideſt prima cognitio intellectus, & prima volitio voluntatis, ei ſpecialitèr debetur. Tùm quia omne multiforme, variabile, defectibile, & contingentèr conueniens, debet reduci tanquàm in principium in aliquid vniforme, indefectibile, ac naturalitèr conueniens, proindèque datum ab Authore naturæ; ſed cæteri voluntatis motus ſunt multiformes, variabiles, contingenter conuenientes: ergò reduci debent in aliquem primùm vniformem, &c. ac ab Authore voluntatis ſpecialitèr inditum. Tùm demùm quia voluntas ſe mouet, & applicat mediante conſilio; ſed primam volitionem nullum poteſt præcedere conſilium, vt de ſe patet, cum illa ſit radix, & origo totius conſultationis; ergò

ad primam volitionem voluntas non ſe applicat, ſed ab alio Authore ſcilicèt ſuo applicatur, & mouetur. Vndè ſicut in formatione fœtus primò apparet pulſus cordis à generante inditus, qui eſt radix vitæ, ſpirituum officina, fons, & origo vitalium motuum: ita paritèr in voluntate primus affectus, qui eſt omnium affectuum ſemen, vitæque appetitiuæ fons, & origo, nobis ſpecialitèr ineſt à Deo, ac deindè per conſilium, & deliberationem intellectus ſeſe explicat ac diffundit in eam affectuum ſeriem, quæ perpetua concatenatione ad remotiora volendas nos ducit, & infinitis implicat negotijs. Sed de his ſatis.

Intentio definiri poteſt: Efficax voluntatis tendentia in finem per media conſequendum. Quippè ſimplex illa boni complacentia, quàm ſuprà deſcripſimus ſub nomine volitionis, accedente iudicio de poſſibilitate conſecutionis eius, creſcit, roboratur, ac firmatur in conſtantem appetitum finis per certa media conſequendi, ſicque fit intentio; quæ quidem principalitèr eſt de vltimo fine, attamen etiam eſſe poteſt de finibus intermedijs, qui & ipſi intendi poſſunt, quatenùs ſunt per quædam media conſequibiles.

Conſilium dirigit electionem; ideòque definitur inquiſitio, ſeu deliberatio de medijs eligendis. Eſt actus intellectus practici, qui vt perfectus conſumatuſque ſit tribus gradibus conſtare debet: Primus eſt inueſtigatio mediorum; Secundus, examen, & pon-

& ponderatio vtilitatis cuiuſlibet; Tertius iudicium dictans voluntati, quodnam ſit è pluribus medijs aſſumendum, in quo iudicio tota conſultatio conſumatur. Ex his patet conſilium eſſe tantùm de medijs; quippè cum finis ſit baſis, & principium totius conſultationis, ſub qua proindè non cadit, ſicut in ſpeculabilibus principia diſcurſus non cadunt ſub diſcurſu, ſed ad ipſum ſupponuntur. Patet etiam conſilium non eſſe de rebus iam determinatis, & certis; aut quæ non ſunt in noſtra poteſtate: certa enim, & determinata inquiſitione non egent; ea verò, quæ non ſunt in noſtra poteſtate, non poſſunt à nobis adhiberi ad conſequendum finem; conſilium autem eſt inquiſitio mediorum aſſumendorum.

Conſenſus ſequitur ad conſilium; cum enim per conſultiuam inquiſitionem plura media congrua voluntati proponantur, voluntas eorum vtilitatem approbans dicitur conſentire. Eſt autem propriè conſentire, cum alio ſentire, & quaſi in alterius ſententiam ire. Vndè conſenſus eſt propriè voluntatis eorum, quibus intellectus tanquàm vtilibus aſſentitur, approbatio: tunc enim voluntas dicitur cum intellectu ſentire; & quaſi in ſententiam eius ire. Et ideò conſenſus pertinet ad voluntatem, ſicut aſſenſus ad intellectum. Præclarè autem notat Diu. Thomas 1. 2. quæſt. 15. art. 4. conſenſum vltimatum, & quem ſtatim ſequitur actio, & electio, pertinere ad rationem ſuperiorem. Id patet tùm experientia qua-

ſentimus, quod quantumuis tumultuentur partes inferiores, nunquam tamen proceditur ad actum, quantumuis in promptu ſit, niſi conſentiat ſuprema mentis pars, cui cæteræ ſubiacent; tùm etiam ratione, cum enim conſenſus in actum ſit finalis ſententia, ad illam animi partem ſpectare debet, quæ de omnibus finalitèr iudicat. Hæc autem eſt ſuprema ratio, à cuius tribunali prouocari non poteſt. Vndè peccatum non cenſetur conſummatum, donec ſuperior pars animæ ipſi vel tacitè, vel expreſsè conſentiat. Ex quibus habetur hos omnes motus inimicitiæ, iræ, concupiſcentiæ, &c. has omnes cogitationes infidelitatis, blaſphemiæ, impudicitiæ, &c. quæ frequentèr miſerum hominem inuadunt, premunt, turbant confundunt, non eſſe peccata, niſi accedat ſupremæ illius partis cæteras applicantis conſenſus; vel expreſſus, in eis complacendo, vel tacitus ea vt debet non refutando: quæ quidem refutatio perficitur, non anxia mentis contentione impediendo ne occurrant, hoc enim impoſſibile plerumque eſt, nam vt in hydræ capitibus, vno refecto aliud pullulat, ſed generoſo diſſenſu renuendo approbationem tùm in opus, tùm in delectationem, & ad meliora mentem diuertendo.

Electio definitur ab Ariſtotele 3. Ethicorum, *deſiderium præconſiliati*: Ex qua definitione, iſta erui poteſt. Electio eſt vnius præ alio diſcretiua quædam acceptatio. Vndè debet ſupponere conſilium dirigens, pro-

in-

indèque propriè non eſt in brutis, quæ non proprio conſilio, ſed naturæ inſtinctu reguntur. Grandis quæſtio eſt circa electionem, poſſit ne voluntas ex duobus mediis minus bonum eligere?. Hanc in Theologia fuſiùs diſcuti ſolitam, vt breuitèr attingamus; in primis certum eſt id quod eſt minus bonum in ſe, immò quod vt tale iudicatur in communi, aliquando prælegi poſſe maiori bono, quippè cum voluntas non ſit eorum quæ bona iudicantur abſolutè, & in communi, ſed nobis, & hic; & nunc in particulari. Vndè meritò Poeta inducit Medeam dicentem.

——— *Video meliora proboque*
Deteriora ſequor.

Cæterùm fieri nequit, vt quod hic, & nunc vltimato iudicio minus eligibile, ideſt, minus bonum bonitate vtilitatis, iudicatur, præeligatur alteri: quod magis eligibile iudicatur: Tùm quia electio eſt appetitus preconſiliati, ideſt in conſultatione prælati; tùm quia uoluntas cum ſupponat, ac ſequatur intellectum, eo modò tendit in bonum, quo tendendum dictat intellectus: ergò impoſſibile eſt, vt intellectus dictet aliquid præeligendum, & aliud poſtponendum, & voluntas iſtud præeligat, illud poſtponat: idque vt mittam varias alias efficaciſſimas rationes. Verùm quia id, quod ſecundùm vnam conſiderationem iudicatur minus bonum, & vtile, ſecundùm aliam iudicari poteſt meliùs, & utiliùs, ſaltem ad exercendam libertatem, ideò præeligi quo-

quod pes regatur ab oculo caligante, & exercitius ab imperatore imperito: Ergò non eſt de ratione liberi arbitrii vt poſſit declinare in malum. Vndè D. Anſelmus lib. de lib. Arb. c. 1. *Nec libertas*, inquit, *nec libertatis pars eſt poſſe peccare*; ſed ſolùm vt notat D Thom. quodnam eius ſignum, ſicut ægritudo eſt ſignum vitæ.

Dico quartò: Ad libertatem arbitrii non requiritur neceſſariò indifferentia contrarietatis, ſeu quoad ſpecificationem; ſed ſufficit indifferentia contradictionis, & quoad exercitium. Concluſio etiam communis eſt.

Probatur facilè concluſio; nàm indifferentia contradictionis, & quoad exercitium ſufficit ad perfectum dominium; ergò & ad libertatem arbitrii. Probatur antecedens: tùm ex D. Thoma 2. contra Gentes, cap. 47. vbi inquit: *Spiritualis ſubſtantia domina eſt actus ſui, quia in ea exiſtit agere, & non agere*: Tùm ratione: Hoc ipſo enim, quod exercitium actus non ſit voluntati ex neceſſitate præſcriptum, voluntas cenſetur in eo ponendo perfectè ſui iuris, quatenùs non ſolùm in eo per lumen rationis ſe dirigit, ſed etiam quatenus de eo ad arbitrium diſponit, ipſumque elicit, non quia eſt, & ex naturæ determinatione, ſed quia vult, & ex proprii conſilii determinatione.

Pro coronide Articuli quæri poſſet quomodo definiatur liberum arbitrium?

Reſpondeo varios varias definitiones afferre; præ cæteris placet ea quæ ex D. Tho. circumfertur, quam ſupra inſinuauimus,

quæ-

quæque dicitur, facultas electiua mediorum ſeruato ordine finis. Per *media* intelliguntur omnia bona particularia, in quibus tota ratio bonitatis euidentèr non relucet. Per *finem* verò finis vltimus, ideſt bonum perfectum, ſeu beatitudo.

Hæc autem definitio explicari poteſt ex collatione voluntatis cum intellectu, quā ytitur Diuus Thomas 1. part. quæſt. 83. art. 4. aliiſque in locis, quam ex eo frequenter ſupra inculcauimus. Voluntas enim ſequitur intellectum, ipſique proportionatur. Vndè ſicut in facultate intellectiua duo munera diſtinguimus, primum cognoſcendi principia naturalitèr euidentia, & ſecundùm hoc munus facultas intellectiua dicitur *intelligentia*; alterum deducendi concluſiones ex his principiis, & ſecundùm hoc munus facultas intellectiua dicitur *ratio*, ſeu *diſcurſus*. Ita in facultate volitiua duplex eſt munus; primum appetendi vltimum finem alterum ex finis amore ſe mouendi ad eligenda media. Facultas appetitiua ſub primo munere retinet commune nomen *voluntatis*, ſub ſecundò verò propriè dicitur *liberum arbitrium*; Vndè liberum arbitrium eſt facultas eligendi, ac determinandi media ex præconcepta finis intentione, ſicuti ratio eſt facultas deductiua concluſionum ex principiis per ſe notis. Immò, vt epilogicè iam dicta colligamus, ſicuti inferre concluſiones legitimo principiorum ordine prætermiſſo non eſt de perfectione rationis; ita nec eſt de perfectione arbitrii prætermiſ-

ſio

ſio finis ordine media eligere, ſicque peccare. Et ſicut prima principia ſunt naturalitèr nota, & non per diſcurſum, ita, & vltimus finis eſt naturaliter volitus, & non per liberum arbitrium; vndè ſicut ratio non eſt de principiis, ita nec libertas arbitrii de fine vltimo: Sed ſicut ratio negotiatur de concluſionibus, ac ſeipſam mouet, & applicat ad illis aſſentiendum, ita, & voluntas deliberat de his quæ ſunt ad vltimum finem, & ſe mouet, & applicat ad ea eligenda ex amore vltimi finis. Et demum ſicut intellectus non ſemper actu aſſentitur principiis, ſed ſolùm quando ſibi debitè proponuntur; ità nec voluntas, etſi naturalitèr tendat in vltimum finem perfectamque bonitatem, non tamen quoad exercitium ſemper ipſam uult, ſed ſolùm quando ſibi debitè præſentatur. Sicque apparet mirabilis contextus doctrinæ Thomiſticæ circa libertatem, reſpondent enim extrema primis media utriſque, omnia omnibus.

ARTICVLVS TERTIVS.

De actibus voluntariјs ſpeciatim.

VT de actibus uoluntariis ſpeciatim aliquid dicamus imprimis notum eſt actum uoluntarium alium eſſe elicitum, ideſt ab ipſa uoluntate productum; alium uerò imperatum, ideſt ex uoluntatis applicatione ab alia potentia factum: Actus eliciti de quibus ſolis agere ſuſcipimus [quippe

cum

cum imperati rationem voluntarii ab illis totam habeant] ſunt ſex, tres circa finem, ſcilicèt ſimplex volitio, intentio, & fruitio; & tres circa media, ſcilicèt conſenſus, electio, & vſus; his accedunt ex parte intellectus ſex alii dirigentes, quorum tres etiam verſantur circa finem, tres circa media, quorum omnium œconomia, & ordo vt ob oculos ponatur, colligendi, ac digerendi ſunt eiuſmodi motus animi noſtri, qui ita ſibi ſuccedunt, & infibulantur, vt ſemper actum voluntatis præcedat aliquis actus intellectus dirigens, ac regulans; viciſſimque omnem actum intellectus, excepto primo, præcedat aliquis actus voluntatis applicans, ac vigorem, & exercitium inſpirans: Quippe vt ad intellectum pertinet ordo, & directio, & obiectiua ſpecificatio actuum voluntatis, ſic rurſus ad voluntatem ſpectat applicatio, & exercitium aliarum potentiarum, etiam ipſius intellectus. Omnes autem actus, qui ad opus morale concurrunt, tùm ex parte intellectus, tùm ex parte voluntatis ſunt præcipuè duodecim; qui in triplici claſſe ita diſponuntur, vt alii finem reſpiciant; alii circa media aſſumenda negotientur, alii executionem perficiant.

Primò igitur chorum ducit ex parte intellectus ſimplex boni apprehenſio, & propoſitio, qua aliquid vt bonum percipitur, & voluntati proponitur; cui ſtatim ſecundò reſpondet ex parte voluntatis ſimplex volitio, ideſt complacentia in bono præſentato,

quæ

reſpondet decimò vſus actiuus, quo voluntas applicat potentias executiuas ad aſſumenda exequendaque media: Huic actiuæ applicationi reſpondet vndecimò in potentiis voluntati ſubditus vſus paſſiuus, ideſt aſſumptio mediorum in virtute voluntatis applicantis facta, quæ mediante duodecimo tandem finis in quem tota illa ſeries actuum collimabat, acquiritur ac poſſidetur, in qua poſſeſſione iucundè quieſcit voluntas, quæ iucunda quies vocatur fruitio.

Ex his apparet voluntatis ac intellectus mutua dependentia, & proceſſus ac ordo, qui in humanis negotiis ſeruari ſolet; ſaltem dum prudentèr ac ratione matura, & non præcipitata feſtinatione, aut ſola imaginatione procurantur; quippè cum plures hominum ſint, qui paſſionibus, & imaginatione abrepti, vix vllum legitimi ordinis veſtigium tenent, nullo conſilio, nulla rerum faciendarum ponderatione, diſcuſſione, ac electione ſeſe regentes. Attamen etiam in hominibus prudentiſſimis hi omnes actus ita ſubitò fiunt ac ſine mora ſibi ſuccedunt, immò inobſeruabilibus diſcriminibus miſcentur, vt eorum ordo, ac diſtinctio vix, agnoſci, etiam ab ipſo operante, poſſit.

Verùm vt de præcipuis ſpeciatim aliquid attingamus, volitio definitur ſimplex voluntatis complacentia in bono per intellectum præſentato. Duplex diſtingui ſolet, prima, & ſecunda: Secunda volitio eſt ad quam ex alia priori mouemur, quippè vt in arbore ex vno ramo naſcuntur alii; ſic ex vna

vo-

volitione aliæ pullulant, ut ex uolutione uoluptatis ſequitur uolitio pecuniæ, qua res uoluptuoſæ coemi poſſint. Prima uerò volitio eſt, quæ ex alia non pullulat; ſed ex qua cæteræ oriuntur: & hoc uel ſimpliciter, & in tota uita, qualis eſt primus ille affectus, quo puer rationis compos recenter effectus, ſuam uoluntatem, & ita dicam, primò experitur; uel poſt omnis actus interruptionem, ut eſt illa uolutio, quam euigilantes primò formamus; uel pro aliquo particulari negotio, ut eſt illa, quæ nobis alia agentibus, circa nouum negotium cum iis, quæ gerimus nullatenùs connexum primò incidit, uerbi cauſa dum cui uenationem toto ſtudio exercenti ſubitò incidit, & cogitatio, & uolitio deſerendi ſæculum ac religionem ingrediendi. De his omnibus primis uolitionibus perpetuò: & conſtantiſſimè docet Diu. Thomas quod licèt uitaliter producantur à voluntate, attamen ad illas voluntas non ſe mouet, & applicat, ſed applicatur ſpeciali quodam inſtinctu ab Authore ſuo, ſcilicet Deo; qui inſtinctus non eſt tantùm phyſica præmotio, qua omnis cauſa ad omnes, & ſingulos actus applicatur à Deo, ſed aliqua motio longè ſpecialior, quæ ſibi actum ita vendicat, vt nullum locum ſeſe ad hunc applicandi relinquat voluntati.

Porrò hanc veritatem quàm Theologi fuſiùs expendunt, D. Thomas variis rationibus demonſtrat 1.p.q.82.art.4. 1.2.q.9. 3. contra Gentes cap. 88. &c. præcipuè ſunt, tùm

ea,

ea, quæ petitur ex proportione intellectus, & voluntatis, qua fit, vt ſicut intellectus ſeipſum quidem mouet ex aſſenſu principiorum, ad aſſentiendum concluſionibus: ſed ad aſsenſum principiorum mouetur, & applicatur præcisè ab Authore ſuo, ita voluntas ſeipſam quidem ex vna volitione ad aliam applicet, ſed ad primam applicetur tantùm à ſuo Authore. Tùm quia intantùm aliquid ſe mouet; inquantùm eſt in actu. Atqui voluntas ante primam volitionem non eſt in actu, ſed ſolùm in potentia; ergò non poteſt mouere ſeipſam, ſed eget moueri ab Authore ſuo. Tùm quia in omni vita primus illius vitæ motus eſt à generante, vt patet in motu cordis; ſed Deus eſt author, & genitor vitæ intellectualis; ergò primus motus illius vitæ, ideſt prima cognitio intellectus, & prima volitio voluntatis, ei ſpecialitèr debetur. Tùm quia omne multiforme, variabile, defectibile, & contingentèr conueniens, debet reduci tanquàm in principium in aliquid vniforme, indefectibile, ac naturalitèr conueniens, proindèque datum ab Authore naturæ; ſed cæteri voluntatis motus ſunt multiformes, variabiles, contingenter conuenientes: ergò reduci debent in aliquem primùm vniformem, &c. ac ab Authore voluntatis ſpecialitèr inditum. Tùm demùm quia voluntas ſe mouet, & applicat mediante conſilio; ſed primam volitionem nullum poteſt præcedere conſilium, vt de ſe patet, cum illa ſit radix, & origo totius conſultationis; ergò

ad primam volitionem voluntas non ſe applicat, ſed ab alio Authore ſcilicèt ſuo applicatur, & mouetur. Vndè ſicut in formatione fœtus primò apparet pulſus cordis à generante inditus, qui eſt radix vitæ, ſpirituum officina, fons, & origo vitalium motuum: ita paritèr in voluntate primus affectus, qui eſt omnium affectuum ſemen, vitæque appetitiuæ fons, & origo, nobis ſpecialitèr ineſt à Deo, ac deindè per conſilium, & deliberationem intellectus ſeſe explicat ac diffundit in eam affectuum ſeriem, quæ perpetua concatenatione ad remotiora volendas nos ducit, & infinitis implicat negotijs. Sed de his ſatis.

Intentio definiri poteſt: Efficax voluntatis tendentia in finem per media conſequendum. Quippè ſimplex illa boni complacentia, quàm ſuprà deſcripſimus ſub nomine volitionis, accedente iudicio de poſſibilitate conſecutionis eius, creſcit, roboratur, ac firmatur in conſtantem appetitum finis per certa media conſequendi, ſicque fit intentio; quæ quidem principalitèr eſt de vltimo fine, attamen etiam eſſe poteſt de finibus intermedijs, qui & ipſi intendi poſſunt, quatenùs ſunt per quædam media conſequibiles.

Conſilium dirigit electionem; ideòque definitur inquiſitio, ſeu deliberatio de medijs eligendis. Eſt actus intellectus practici, qui vt perfectus conſumatuſque ſit tribus gradibus conſtare debet: Primus eſt inueſtigatio mediorum; Secundus, examen, & pon-

& ponderatio vtilitatis cuiuslibet; Tertius iudicium dictans voluntati, quodnam ſit è pluribus medijs aſſumendum, in quo iudicio tota conſultatio conſumatur. Ex his patet conſilium eſſe tantùm de medijs; quippè cum finis ſit baſis, & principium totius conſultationis, ſub qua proindè non cadit, ſicut in ſpeculabilibus principia diſcurſus non cadunt ſub diſcurſu, ſed ad ipſum ſupponuntur. Patet etiam conſilium non eſſe de rebus iam determinatis, & certis, aut quæ non ſunt in noſtra poteſtate: certa enim, & determinata inquiſitione non egent, ea verò, quæ non ſunt in noſtra poteſtate, non poſſunt à nobis adhiberi ad conſequendum finem; conſilium autem eſt inquiſitio mediorum aſſumendorum.

Conſenſus ſequitur ad conſilium; cum enim per conſultiuam inquiſitionem plura media congrua voluntati proponantur, voluntas eorum vtilitatem approbans dicitur conſentire. Eſt autem propriè conſentire, cum alio ſentire, & quaſi in alterius ſententiam ire. Vndè conſenſus eſt propriè voluntatis eorum, quibus intellectus tanquàm vtilibus aſſentitur, approbatio: tunc enim voluntas dicitur cum intellectu ſentire; & quaſi in ſententiam eius ire. Et ideò conſenſus pertinet ad voluntatem, ſicut aſſenſus ad intellectum. Præclarè autem notat Diu. Thomas 1. 2. quæſt. 15. art. 4. conſenſum vltimatum, & quem ſtatim ſequitur actio, & electio, pertinere ad rationem ſuperiorem. Id patet tùm experientia qua-

ſentimus, quod quantumuis tumultuentur partes inferiores, nunquam tamen proceditur ad actum, quantumuis in promptu ſit, niſi conſentiat ſuprema mentis pars, cui cæteræ ſubiacent; tùm etiam ratione, cum enim conſenſus in actum ſit finalis ſententia, ad illam animi partem ſpectare debet, quæ de omnibus finalitèr iudicat. Hæc autem eſt ſuprema ratio, à cuius tribunali prouocari non poteſt. Vndè peccatum non cenſetur conſummatum, donec ſuperior pars animæ ipſi vel tacitè, vel expreſsè conſentiat. Ex quibus habetur hos omnes motus inimicitiæ, iræ, concupiſcentiæ, &c. has omnes cogitationes infidelitatis, blaſphemiæ, impudicitiæ, &c. quæ frequentèr miſerum hominem inuadunt, premunt, turbant confundunt, non eſſe peccata, niſi accedat ſupremæ illius partis cæteras applicantis conſenſus, vel expreſſus, in eis complacendo, vel tacitus ea vt debet non refutando: quæ quidem refutatio perficitur, non anxia mentis contentione impediendo ne occurrant, hoc enim impoſſibile plerumque eſt, nam vt in hydræ capitibus, vno refecto aliud pullulat, ſed generoſo diſſenſu renuendo approbationem tùm in opus, tùm in delectationem, & ad meliora mentem diuertendo.

Electio definitur ab Ariſtotele 3. Ethicorum, *deſiderium præconſiliati*: Ex qua definitione, iſta erui poteſt. Electio eſt vnius præ alio diſcretiua quædam acceptatio. Vndè debet ſupponere conſilium dirigens, pro-

in-

indèque propriè non eſt in brutis, quæ non proprio conſilio, ſed naturæ inſtinctu reguntur. Grandis quæſtio eſt circa electionem, poſſit ne voluntas ex duobus mediis minus bonum eligere? Hanc in Theologia fuſiùs diſcuti ſolitam, vt breuitèr attingamus; in primis certum eſt id quod eſt minus bonum in ſe, immò quod vt tale iudicatur in communi, aliquando prælegi poſſe maiori bono, quippè cum voluntas non ſit eorum quæ bona iudicantur abſolutè, & in communi, ſed nobis, & hic; & nunc in particulari. Vndè meritò Poeta inducit Medeam dicentem.

——— *Video meliora proboque*
Deteriora ſequor.

Cæterùm fieri nequit, vt quod hic, & nunc vltimato iudicio minus eligibile, ideſt, minus bonum bonitate vtilitatis, iudicatur, præligatur alteri: quod magis eligibile iudicatur: Tùm quia electio eſt appetitus preconſiliati, ideſt in conſultatione prælati; tùm quia uoluntas cum ſupponat, ac ſequatur intellectum, eo modò tendit in bonùm, quo tendendum dictat intellectus: ergò impoſſibile eſt, vt intellectus dictet aliquid præligendum, & aliud poſtponendum, & voluntas iſtud præligat, illud poſtponat: idque vt mittam varias alias efficaciſſimas rationes. Verùm quia id, quod ſecundùm vnam conſiderationem iudicatur minus bonum, & vtile, ſecundùm aliam iudicari poteſt meliùs, & utiliùs, ſaltem ad exercendam libertatem, ideò præligi quo-

que poteſt: Ex quo etiam ſolui poſſunt, quæ in oppoſitum obijci ſolent.

Imperium definiri poteſt cum Diu. Thoma 1. 2. quæſt. 17. Intimatio ordinatiua efficacitèr mouens ad agendum. Explicatur definitio. Poſtquàm enim finis intentus, mediaque electa ſunt, oportet, vt impetus fiat ad executionem mediorum, & finis aſſecutionem. Hunc impetum executiuum incipit imperium, quatenùs id, quod ordinatum eſt à ratione, & approbatum à voluntate promulgat, intimat, & vt loquitur D. Thomas quæſt. 22. de veritate, art. 12. ad 4. diſtribuit potentijs executiuis. Vndè in imperio tria ſunt, intimatio rei faciendæ, ordinatio ſubditorum in id quod faciendum eſt, & demùm applicatio ad opus: Illa enim intimatio, & ordinatio non debet eſſe purè inſtructiua, & indicatiua, qualem ſonat modus indicatiuus, *hoc eſt faciendum*; ſed excitatiua, efficacitèrque applicatiua ad opus, qualem exprimit modus imperatiuus, *fac hoc* Hæc autem tria explicat definitio tradita, vndè eſt optima.

Cæterùm cum in actu imperij aliquid voluntatis reluceat, & aliquid intellectus, ambiguum eſt, ad quam potentiam ſubſtantialitèr pertineat. D. Thomas dicit eſſe actum intellectus voluntatem præſupponentis. Ratio huius eſt, quia imperium eſt eſſentialitèr intimatio ordinatiua, applicans ad opus: intimare autem, & ordinare pertinet ad intellectum, applicare verò ad voluntatem. Vndè ſubſtantia actus imperij ſpe-

ſpectat ad intellectum; efficacitas verò, quam habet ad applicandum ad opus, deriuatur à voluntate, ab ipſa ſcilicèt electione, quæ, cum præcedat imperium, ipſi ſuam efficaciam inſpirat, quia, vt egregiè dicit D.Th. *In ſubordinatis virtus prioris remanet in poſteriori*. Vndè prudentia quæ eſt virtus benè præceptiua reſidet in intellectu.

Vſus definitur applicatio rei ad operationem. Vndè quia proprium munus voluntatis eſt applicare cæteras potentias, ideò vſus propriè eſt actus voluntatis.

Fruitio definitur quies, & delectatio in fine, & bono præſenti. Vndè cum bonum, & finis dupliciter haberi poſſit, vel ſecundùm eſſe intentionale per ſpem; vel ſecundùm eſſe reale per veram poſſeſſionem, duplex quoq; diſtinguitur fruitio; Altera imperfecta, & quaſi delibatiua, qua delectamur in bono in ſpe poſſeſſo, ſicut dicit Apoſtolus, *ſpe gaudentes*; Altera perfecta, qua iucundè quieſcimus in bono ſecundùm rem obtento. Cum autem fruitio à fructu deriuetur, videtur idem eſſe, ac fructus perceptio: fructus verò duo dicit, ſuauitatem, qua delectat, & rationem vltimi, inquantùm finit, & coronat labores agriculturæ. Vndè licèt ſecundùm primum munus fruitio eſſe poſſit de quocunque bono, quatenùs delectat, & attamen ſecundùm alterum munus non eſt, niſi de vltimo fine, qui perfectè finit, quietat, & coronat omnes voluntatis effectus. Sed de his hactenùs.

QVÆSTIO TERTIA.

De Paſſionibus.

IMpetus illi animi noſtri, qui ex appetitu ſenſitiuo pullulantes, paſſionum nomine deſignari ſolent, tanti momenti ſunt in negotio morum, vt & virtutum maxima pars in illis regendis occupetur, & vitia penè omnia ex eorum deordinatione proueniant. Vndè non abs re fore viſum fuit quædam de illis delibare, ac ex D. Thoma, qui hanc materiam peregregiè proſecutus eſt 1. 2. à quæſt. 22. ad 48. decerpta hic apponere, ne rem, & ad notitiam morum pernecеſſariam, & ſcitu iucundiſſimam neglexiſſe videamur. Cæterùm vt breuitati conſulatur, quidquid de paſſionibus dicendum ſe offert, tribus complectemur Articulis, quorum primus erit de paſſionibus in communi: ſecundus de paſſionibus partis concupiſcibilis; tertius de paſſionibus iraſcibilis.

ARTICVLVS PRIMVS.

De Paſſionibus in communi.

QVæ circa paſſiones in communi quæri poſſunt ad tria capita reducuntur ſcilicet quid ſint, quot ſint, & quomodo ſe habeant ad bonitatem, & malitiam moralem.

Paſſio à Græcis πάθος dicitur, quàm vocem

cem Cicero nomine *perturbationis* exponit. Quintilianus verò nomine *affectus*; quamquam vulgata *paſſionis* vox Græcæ origini videatur accommodatior. Rem autem variè varij definiunt: Stoici paſſionem dicebant eſſe, *auerſam à ratione contra naturam animi commotionem*. Verùm hæc definitio non paſſionis naturam, ſed defectum explicat. Alij breuiùs paſſionem definiebant, *vehementiorem appetitum*: Alij, *demiſſionem vel elationem animi eiuſdem*, aut *contractionem vel effuſionem*. Sed præſtat cæteris definitionibus, quàm ex Damaſceno li. 2. Orthodoxæ fidei, D. Thomas refert, qua paſſio dicitur, *Motus appetitiua virtutis ſenſibilis ex imaginatione boni vel mali*, cui ex eodem D.Th. addi poteſt, *cum tranſmutatione corporali*, quippè cum motus illi ſenſitiui appetitus ſemper ſint cum aliqua corporis alteratione, à qua nomen paſſionis obtinent.

Explicatur. Paſſio in primis dicitur *motus*, id eſt commotio, & veluti quidam impetus: vt hæc vox ſit loco generis; Additur *virtutis appetitiuæ ſenſibilis*, vt per id incipiat diſcerni, cum ab alijs motibus, & tranſmutationibus, quas corpus noſtrum ſubit, tùm à voluntatis affectibus, & qui & ipſi quadantenùs dici poſſunt motus: dum dicitur *ex imaginatione boni vel mali*, horum motuum propria cauſa aſſignatur; quippè proprium appetitus ſenſitiui motiuum eſt bonum, & malum imaginatione apprehenſum, ſicut proprium voluntatis motiuum eſt bonum, & malum intellectu apprehenſum;

Particulæ verò, *cum tranſmutatione corporali*, non modò adiunctum aliquod eſſentiam paſſionis concomitans ſignificant, ſed illius diſcrimen, tùm à motibus voluntatis, quæ cum non reſideat in organo corporeo, non ſe mouet per corporalem tranſmutationem, tùm à motibus partis ſenſitiuæ cognoſcitiuæ, quæ licèt ſit affixa organo corporeo, per ſe tamen, ſaltem phyſicæ, non tranſmutat corpus, ſed ſolùm intentionalitèr; paſſio verò etiam phyſicè corpus mutat, præcipuè vt notat D. Thomas 1. 2. qu. 24. art. 2. ad 1. *Cor ipſum* nàm vt ille ait, *in omni paſſione additur aliquid, vel diminuitur à naturali motu cordis, inquantum cor intenſius, aut remiſſius mouetur ſecundùm ſyſtolen aut diaſtolen*.

Quantùm ad paſſionum diuiſionem, vt breuitèr recolamus, quæ tetigimus in quarta Phyſicæ parte, quæſt. 3. art. vltimo. Paſſiones aliæ ſunt partis concupiſcibilis, aliæ partis iraſcibilis. Cum enim ſint motus ſenſitiui appetitus, eo modo diuidi debent quo, & ipſe appetitus. Appetitus autem alia pars dicitur concupiſcibilis, quæ ſcilicèt verſatur circa bonum, & malum ſenſibile præcisè ſumptum. Alia verò dicitur iraſcibilis, quæ ſcilicèt reſpicit bonum, & malum ſenſibile, ſub ratione ardui, & eleuati ſuprà facilem animalis poteſtatem; proindèque cum quadam pugna attingendum. Differunt autem paſſiones concupiſcibilis, à paſſionibus iraſcibilis, vt præclarè annotat D. Thomas 1. 2. quæſt. 23. art. 2.

quod.

quod omnis paſſio partis concupiſcibilis ſit vel acceſſus ad bonum, vel receſſus à malò, proindèque contrarietas eis ineſt, non ſecundùm acceſſum, & receſſum ab eodem obiecto; ſed ſecundùm obiectorum, in quæ tendunt, diuerſitatem; at verò paſſiones partis iraſcibilis ſunt vel receſſus, vel acceſſus tàm à bono quàm à malo: ideòque contrariantur inuicem per acceſſum, & receſſum ab eodem obiecto. Vt deſperatio differt à ſpe, quod ſpes tendat in bonum arduum, deſperatio verò ab illò propter difficultatem recedat; & ſimilitèr audacia differt à timore, quod inſurgat in malum fugandum, à quo timor, recedit. Paſſiones concupiſcibilis ſunt ſex amor, & odium deſiderium, & fuga, gaudium, & dolor. Amor eſt veluti pondus vrgens in bonum, vndè Auguſtinus: *amor meus pondus meum*; Deſiderium eſt quaſi motus in bonum ex illò pondere procedens: Gaudium eſt quies in bono. E contrà verò odium eſt veluti pondus retrahens à malò. Fuga eſt motus ex illò pondere cauſatus. Triſtitia eſt violenta quies in malo. Paſſiones iraſcibilis ſunt quinque, ſpes, & deſperatio, audacia, & metus, & ira quæ caret contrario. Spes animum ad bonum in arduo ſitum erigit. Deſperatio deprimit; Audacia inſurgit in malum arduum; Timor, ſeu motus ſuccumbit; Ira verò in cauſam mali animum incendit, & ad vindictam acuit. Omnis paſſio partis iraſcibilis oritur ex paſſione partis concupiſcibilis, & in eam terminatur. Quip-

pè cum pars iraſcibilis fit veluti miniſtra partis concupiſcibilis iſtiuſq; ſit, & tendere in bonum, & quieſcere in bono: illius verò impedimenta remouere.

Quantùm ad bonitatem, & malitiam paſſionum notiſſima eſt Stoicorum ſententia, quæ paſſiones non modo virtuti inutiles aſſerebat, ſed etiam omnes omninò tanquam malas condemnabat, cum è contrà Peripatetici laudarent paſsiones moderatas, & per rationem regulas tanquàm bonas. Sed cum hæ duæ ſententiæ adeò inter ſe pugnare videantur D. Thomas 1. 2. quæſt. 24. art. 2. annotat diſcrimen ſolùm in voce eſſe, cæterùm in ipſa re concordare. Stoici enim cum ſatis non diſcernerent voluntatem ab appetitu, omnes animi noſtri affectus per rationem regulatos vocabant *voluntates*: eos verò qui vel rationis præſcriptum excederent, vel tardiùs ſequerentur, græcè quidem πάθος latinè verò *perturbationes*, *ægritudines*, *morboſque* appellabant: in quo ſenſu ſumpta paſſio, quatenùs ſcilicèt à rationis regula recedit, etiam apud Peripateticos, mala eſt, & vitioſa. At verò vt rationi obtemperat, & cooperatur, nec ab ipſis Stoicis condemnari poteſt.

Sed difficilior quæſtio eſt, an paſſio, dum rationi voluntatique cooperatur, diminuat, vel augeat voluntatis bonitatem. An ver. gr. Iudex, qui cum paſſione, ardoreque partis ſenſitiuæ iuſtitiam exercet, meliùs, vel deteriùs agat, quàm ſi lente appetitu ſenſitiuo, totum opus pacata nudaque voluntate perageret.

geret. Ad hanc difficultatem explicandam D.Thomas vritur diſtinctione; Paſſio enim dupliciter ad rationem, voluntatem comparari poteſt, vno modo vt antecedens, alio modo vt ſubſequens. Aliquando enim præcurrentes paſſiones ſollicitant, & vrgent voluntatem, etiam ad rem bonam, putà ad miſerendum, puniendum, &c. Aliquando è contra præcurrens ratio, & voluntas paſſionum motus excitat, vt opus non frigidè, ſed ardentèr, ac viduè peragatur. Quippe paſſiones ſunt veluti igniculi quidam attentionem, vehementiam, ardorem vigoremque operi inſpirantes; ſic Iudex ad malos terrendos iram excitat, & miles aduerſus hoſtem animum irritat, & exacuit, vndè vulgatum illud Homeri.

Virtuti immitte furorem.

Hoc poſito facilè elucеſcit difficultas, nàm paſſio præueniens trahenſque poſt ſe voluntatem diminuit bonitatem, tùm quia obnubilat iudicium rationis ex quo tanquam fonte ſuo dependet bonitas moralis, quæ ideò, veluti turbato fonte riuulus, minus pura eſt: tùm quia diminuit libertatem, quippè cum voluntas paſſionis impetu abrepta ſit, minus ſui iuris, ac actus domina. At verò paſſio ſubſequens non diminuit bonitatem, ſed cum dupliciter ſubſequi poſſit, vno modo per quamdam redundantiam quatenùs voluntas, cum fuerit intenſa ſecum rapit appetitum inferiorem; alio modo per electionem, quatenùs voluntas expreſsè, ac nominatim eligit aliquam paſſionem, putà iraſci

ſei ad incutiendum timorem: dum ſubſequitur primo modo non addit quidem propriè, ſed oſtendit ipſam: ſecundò verò modo addit ad bonitatem actionis. Ad perfectionem enim boni moralis ſpectat bene agere non ſolùm ſecundùm partem rationalem, ſed etiam membra ſua omneſque affectus exhibeat arma iuſtitiæ, vt loquitur Apoſtolus.

ARTICVLVS SECVNDVS.

De Paſſionibus partis concupiſcibilis.

A Paſſionibus appetitus concupiſcibilis incipimus eo quod illæ ſint, & principia, & termini paſſionum partis iraſcibilis. Conſtat autem ex dictis eas eſſe ſex numero, amorem, & odium, deſiderium; & fugam, lætitiam ſeu delectationem, & triſtitiam, ſeu dolorem. De quibus vt ordine dicamus.

§. I.

De Amore, & odio.

VTrumque ſub vno titulò diſcutiendum ſuſcipimus quia contraria contrarijs innoteſcunt, ideòque, vt ait Ariſtoteles, oppoſitorum eadem debet eſſe ſcientia. Vt autem ab amore incipiamus; Amor, (& idem proportionalitèr dicendum de odio) duplex eſt, ſenſitiuus, & intellectiuus:

Amor

Amor intellectiuus eſt ille affectus, quo voluntas ſibi complacet in bono intellectu apprehenſo: Amor verò ſenſitiuus eſt illa ſenſitiui appetitus paſſio, qua ſibi complacet in bono ſenſitiuo, ſeu per ſenſum apprehenſo. Addi poteſt, & tertiùs, ſcilicèt naturalis, qui eſt inclinatio vniuſcuiuſque naturæ, in id, quod ſibi conueniens eſt. De primo non agimus, ſed ſolùm de ſenſitiuo; cuius naturam, cauſas, & effectus hic explicare ſuſcipimus. Incipiendo ergò ab ipſa eius natura.

Amor variè à variis definitur. A Platonicis dicitur, *deſiderium pulchri*; ſeu *animi nixus in pulchrum*. Verum hæc definitio in duobus deficit. Primò quia confundit duas paſſiones, amorem ſcilicet, & deſiderium Secundò quia diminuta eſt, quippè cum amor ſit omni boni, pulchrum verò non videtur eſſe niſi quædam boni ſpecies: ſiquidem omne pulchrum eſt bonum, ſed non omne bonum eſt pulchrum, non enim dicimus pulchros ſapores, ſed bonos. Immò pulchrum ſæpè non videtur eſſe terminus amoris, ſed potiùs hamus, & eſca, quo bonum allicit ad ſui amorem: Eſt enim pulchritudo veluti flos, ſplendor, diffuſioque bonitatis quæ amatur. Sed de his exactiùs, agendo de cauſis amoris. Alii definiunt amorem, *Motum appetitus, quo animus bono adhæret*, adhæſione inquam non effectiua, ſed affectiua. Verùm hæc definitio repugnantibus inuicem terminis vti videtur, quippè cum moueri in bonum, & adhærere

rere bono videantur inuicem opponi; non enim per motum in bonum, ſed potiùs per quietem in bono, fit adhæſio voluntatis ad ipſum bonum. Placet igitur præ cæteris D. Th. definitio, qua dicit amorem eſſe ***complacentiam appetibilis, ſci. boni.***

Hanc ingegnoſiſſimam definitionem explicat D. Thomas, ſupponendo paſſionem eſſe effectum agentis in patiente. Quemadmodum ergò agens naturale dupliciter immutat patiens, primò quidem dando formam, quæ eſt principium motus, ſecundo mediante forma imprimendo motum, vt generans lapidem primò dat ei grauitatem, ſecundò mediante grauitate motum ad centrum: ***Sic*** vt verbis eius vtar ***appetibile dat appetitiui, primò quidem quamdam coaptationem ad ipſum, quæ eſt quædam complacentia appetibilis, ex qua ſequitur motus ad appetibile, nam appetitiuus motus circulo agitur, vt dicitur in 3. de anima: Appetibile enim mouet appetitum, faciens in eo quodammodo eius inclinationem*** [idest, imprimendo in ipſum quaſi pondus aliquod grauitans, & abſque vt inclinans ipſum appetitum in bonum,) ***& appetitus tendit in appetibile realiter conſequendum, vt ſit ibi finis motus, vbi fuit principium. Prima ergò immutatio appetitus ab appetibili***, ideſt, illa coaptatio qua bonum appetibile immutat appetitum illum ſibi appropriando, vendicando, & ad ſe inclinando per impreſſionem cuiuſdam metaphorici ponderis, ac grauitati, quæ ſit principium tendendi in ipſum)

vo-

vocatur amor, qui nihil aliud eſt quam complacentia appetibilis: ex hac complacentia ſequitur motus in appetibile qui eſt deſiderium, & vltimo quies, quæ eſt gaudium.

Dices: Complacentia non videtur eſſe, niſi quoddam amoris rudimentum, quædam ipſius inchoatio, delineatio, prælibatio, & vt ita dicam, aurora: ergò malè definitur amor per complacentiam, ſicuti ſi dies per auroram, & fructus per florem definiretur.

Reſpondeo complacentiam eſſe ipſiſſimum amorem; ſed illa conſiderari poteſt in duplici ſtatu, primò vt recens infirma, tenera, nedum appetitus plenè domina, quando ſcilicèt bonum nondum rapit, ſed ſolùm leuitèr commouet, & agitat appetitum; & tunc non dicitur propriè amor, ſed potiùs inchoatio amoris, aut ſimplicitèr complacentia. Secundò eadem complacentia conſiderari poteſt, vt iam robuſta firma, conſtans, ac appetitum ſibi perfectè ſubijciens quando ſcilicèt bonum non leuitèr tantum commouet, ſed potenter inclinat eum ad ſe: & tunc dicitur propriè, ac perfectè amor.

Porrò complacentia illa boni, robuſta, conſtans, ac vehemens, ſi ſit cum quadam electione, qua iudicio diſcretiuo bonum aliquod affectus tendat, dicitur *Dilectio*; Si verò præcisè ſit ex impreſſione fortis ipſius boni rapientis affectum, retinet ſimplicis *amoris* nomen. Vndè præclarè Dionyſius 4. cap. de Diuin. nom. dicit, *quod quibuſdam ſanctorum viſum eſt diuinitus eſſe nomen amoris*

amoris quam dilectionis : quia ſcilicèt vt egregiè interpretatur D. Thomas 1. 2. quęſt. 26. art. 3. ad 4. *Magis homo in Deo poteſt tendere per amorem paſſiuè quodammodo ab ipſe Deo attractus , quam ad hoc cum propria ratio poſſit ducere , quod pertinet ad rationem dilectionis . Et propter hoc diuinior eſt amor quam dilectio* . Si autem complacentiæ accedat ingens quædam boni amati appretiatio , quatenùs id quod amatur magni prætij æſtimatur , tunc vocatur *charitas* , quæ idcircò locum habet propriè in amore diuinorum non verò niſi impropriè in amore bonorum corporalium , quæ ſunt vilis pretij . Si demum talis complacentia ſit perſonæ , cui tanquàm nobis ipſis volumus bonum , vocatur amor amicitiæ, præcipuè cum reciprocatur ; vix enim placere poteſt perſona in ſeipſa eique bonum velle poſſumus , niſi , & ipſi quoque nos placeamus, viciſſimque illa nobis bonum velit . Complacentia verò boni , quod perſonæ volumus , ſiuè noſtræ , ſiuè alienæ , vocatur amor concupiſcentiæ ; maximè quando tale bonum nobis ipſis volumus .

Quantum ad cauſas amoris , prima , & præcipua , immò quę eſt aliarum ratio , eſt bonum : Amor enim eſt paſſio quædam appetitus , & complacentia amantis ad rem amatam . Patet autem ſolum bonum eſſe proprium appetitus motiuum , nullamque rem placere, niſi quatenùs conueniens eſt appetitui , proindèque bona . Si autem dicas etiam pulchrum eſſe cauſam amoris , immò

inter

inter eius cauſas efficaciſſimas: Reſpondeo cum D. Thoma pulchrum contineri ſub bono immò idem eſſe ſecundum rem cum illo ſolùmque ab ea ratione differre. Vndè ſicut pulchrum eſt bonum immò quædam excellentia, diffuſio, flos, ſplendorque bonitatis, iuxta Platonicos, ita eſt cauſa efficaciſſima amoris. Quomodo autem bonum, & pulchrum differant quadantenùs, egregiè Diu. Thomas explicat 1. 2. quæſt. 27. artic. 1. ad 3. his verbis: *Cum bonum ſit quod omnia appetunt, de ratione boni eſt, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aſpectu, ſeu cognitione quietetur appetitus. Vndè illi ſenſus præcipuè reſpiciunt pulchrum, qui maximè cognoſcitiui ſunt, ſcilicèt viſus, & auditus rationi deſeruientes; dicimus enim pulchra viſibilia & pulchros ſonos. In ſenſibilibus autem aliorum ſenſuum non vtimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros ſapores, & odores. Et ſic patet, quod pulchrum addit ſupra bonum quemdam ordinem ad vim cognoſcitiuam, ita quod bonum dicatur id, quod ſimpliciter complacet appetitui pulchrum autem dicatur id, cuius ipſa apprehenſio placet.* Ex quo inferendum obitèr, res tanto pulchriores eſſe, quantò magis habent de cognoſcibilitate: proindèque in ſpiritualibus pulchritudinem longè excellentiorem reperiri, quam in corporalibus.

Secunda cauſa amoris eſt ſimilitudo. Vndè prouerbium, *ſimile ſimili gaudet*, & Eccleſ.

cleſ. 13. dicitur, *Omne animal diligit ſibi ſimile*. Verùm præclarè Diu. Thomas duplicem diſtinguit ſimilitudinem: primam, quæ ſita ſit in eo, quod vtrumque habeat idem actu, ſicut duo homines ſunt in humanitate ſimiles, & duo alba in albedine. Secundam, quæ in eo ſita ſit, vt vnum in potentia, non purè ſuſceptiua, ſed coaptata, & inclinata, id habeat, quod aliud habet, in actu, Potentia enim habet quamdam ſimilitudinem ad actum ſuum, non ſolùm quatenùs eſt quædam inchoatio eius, & in ipſum tendit, & inclinatur, ſed etiam quatenùs eſt ipſi commenſurata: omnis autem commenſuratio eſt quoddam ſimilitudinis genus. Prima ſimilitudo fundat amorem amicitiæ: ſimile enim reputatur vt vnum ſuo ſimili; proindèque affectus vnius ſe habet, & tendit ad aliud ſicut ad ſeipſum, in quo ſita eſt ratio amicitiæ. Vndè naturalitèr homo homini amicus eſt propter naturalem ſimilitudinem, & cuius ciui, propter politicam ſimilitudinem, &c. Secunda verò ſimilitudo eſt cauſa amoris concupiſcentiæ; quia vnicuique exiſtenti in potentia ineſt appetitus ſui actus, in cuius conſecutione delectatur, ſi ſit ſentiens, & cognoſcens. Attamen per accidens prima ſimilitudo cauſat odium, quatenùs in conſecutione boni vnum ſimile impeditur aliquando à ſuo ſimili, quo fit, vt ipſum odio habeat tanquàm noxium ſibi. Vndè iuxtà Prouerbium ex Ariſtotele depromptum, *Figulus figulo inuidet*, quatenùs ab eo impeditur in ſuo lucro, & inter

ſu-

ſuperbos ſemper ſunt iurgia, quia ſe inuicem impediunt in propria excellentia, quàm ſingularitèr cupiunt. Ad has amoris cauſas aliæ reduci videntur, vt familiaritas, ſympathia, ſocietas, & communicatio in aliquo bono, &c.

Effectus amoris cum innumeri ſint, ſex præcipuè à D. Thoma recenſentur. Primus eſt, vnio; ſecundus, adhæſio; tertius, eſtaſis, quartus, zelus; quintus, læſio amantis, ſextus demùm vniuerſalis quidam influxus in omnia, quæ aguntur ab amante.

Et quidem vnio adeò proprius amoris effectus eſt, vt Dionyſius eam vocauerit *virtutem vnitiuam*: & Auguſtinus 8. de Trinit. cap. 10. *Amor*, inquit, *eſt quaſi iunctura quædam duo copulans, vel copulare appetens amantem ſcilicèt, & id quod amatur.* Verùm quia non omnis vnio eſt amoris effectus, ideò annotat Diu. Thomas 1. 2. quæſt. 28. ar. 1. ad 2. *Quod vnio tripliciter ſe habet ad amorem: Quadam enim vnio eſt cauſa amicis, & hæc quidem eſt vnio ſubſtantialis, quantum ad amorem, quo quis amat ſeipſum; Quantùm verò ad amorem quo quis amat alia eſt vnio ſimilitudinis. Quadam veri vnio eſt eſſentialiter ipſe amor, & hæc eſt vnio ſecundum coaptationem affectus, quæ quidem aſſimilatur vnioni ſubſtantiali, in quantum amans ſe habet ad amatum, in amore quidem amicitiæ, vt ad ſeipſum: in amore autem concupiſcentiæ, vt ad aliquid ſui. Quædam vero vnio eſt effectus amoris, & hæc eſt vnio realis quam amans quærit de re*

amata.

amata. Vt enim Philoſophus dicit 2. Polit. cap. 2. Ariſtophanes dixit quod amantes deſiderarent ex ambobus fieri vnum: ſed quia ex hoc accideret aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt vnionem, quæ conuenit, & docet, vt ſcilicèt ſimul conuerſentur, & ſimul colloquantur, & in aliis eiuſmodi coniungantur.

Mutua verò adhæſio, & inhæſio dupliciter cauſatur ab amore: primò quantùm ad cognitionem, quatenùs amor alte defigit amatum in apprehenſione amantis. Vndè Virgilius Didonis amorem deſcribens ait.

Multa uiri uirtus animo, multoſque recurſat
Gentis honos: hærent infixi pectore uultus.

Viciſſimque idem amor amantis cogitationem defigit in amatum, ſicque efficit vt perpetua contemplatione ipſi inhæreat. Secundò quantùm ad affectum, quatenus, & amatum poſſidet affectum amantis, ipſique per intimam contemplacentiam imprimitur, ac omnes eius motus cauſat, non quaſi per extrinſecam vim, ſed per interiorem inclinationem, vndè, & amor dicitur intimus, & dicuntur viſcera charitatis, & viciſſim amans omnes affectus ſuos defixos habet in amato, vt non immerito dixerit Plato, animam magis eſſe vbi amat, quàm vbi animat. Immò per amorem amicitiæ ea inhæſio mutua perfectiùs fit per affectiuam quamdam identitatem, quatenùs amicus amicum reputat vt vnum ſibi, & vt alterum ſe.

Eeſtaſim autem cauſat amor, & ſecundùm appreheñſionem, & ſecundùm affectum. Secundùm apprehenſionem quidem quatenùs facit vt amans ſui oblitus, de amato duntaxat cogitet, ſicque feratur extra propria, in quo ratio eeſtaſis conſiſtit. Secundùm affectum verò, quatenùs amatum ita curas affectuſque omnes amantis rapit, vt proprijs neglectis, de amato ſolùm ſolicitudinem habeat ſicque extra ſeipſum exeat.

Zelus verò cauſatur ab amore: quatenùs amor cum intenſus fuerit, non ſolùm fertur in amatum, ſed etiam acritèr repellit omne ſibi contrarium, & repugnans, in quo ſita eſt ratio zeli. Verùm in hoc differt amor concupiſcentiæ ab amore amicitiæ, quod ille repellat non tàm contraria amato, quàm poſſeſſioni, quam de ipſo habere quærit. Sicut vir cuius zelus in amore concupiſcentiæ fundatur, non tàm repellit ea, quæ diſplicent vxori; ipſiſque contrariantur, quam quæ opponuntur ſingulari eius poſſeſſioni. At verò amor amicitiæ per zelum repellit ea, quæ opponuntur ipſi amico, ac bono illius inſurgendo in ea quibus illæ offenditur. Et ideò de illis bonis, qualiá ſunt bona diuina, quæ ſic poſſidentur à pluribus, vt à ſingulis integre habeantur, non eſt zelus concupiſcentiæ, ſed ſolùm quaſi amicitię.

Leſionem amantis cauſat amor vel ratione ſui materialis, ideſt, illius corporalis tranſmutationis, quę ad rationem omnis paſſionis pertinet, quando fuerit intenſior: quip-

quippè cum ſpiritus, quibus præ cæteris paſſionibus dominatur nimis commoueat, intendat, exhauriat, ac conſumat. Vel etiam ratione ſui formalis, quando inordinatus eſt, & his rebus adhæret quæ nec decent, nec congruunt amanti. At verò ſi rectus ſit: & verò bono adhæreat, non lædit, ſed magis perficit amantem. Quippè, vt inquit Diu. Thomas: *amor ſignificat coaptatione quamquam appetitiuæ virtutis ad aliquid bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid, quod eſt ſibi conueniens, ex hoc ipſo læditur: ſed magis, ſi ſit poſſibile perficit, & melioratur. Quod verò coaptatur ad aliquid, quod non eſt ſibi conueniens ex hoc læditur, & deterioratur*. Præcipuè quia cum amor ſit fons affectuum, & motuum, ſi ſit malus, eos omnes in ſua radice, ac fonte corrumpit.

Eſt demùm amor cauſa omnium, quæ ab amante aguntur, non modò quatenùs, vt inquit Dionyſius capit. 4. de diu. nom. *propter amorem boni omnia agunt, quæcunque agunt*: aut quatenùs bonum amatum habet rationem finis, qui mouet agens ad agendum: ſed etiam quia eſt dominus appetitus: cuius eſt applicare ad agendum, radix omnium affectuum, ac paſſionum, quibus mouetur animal: & potentiſſimus motor vrgentiſſimà ſtimulans, efficaciſſimè applicans, immò agendi vires, induſtriam, ac perſeuerantiam mirò quodam modo inſpirans.

Præter hos celebriores effectus, quatuor alios proximos ei attribuit Diuus Thomas: hi ſunt liquefactio, fruitio, languor, & fer-

feruor, inter quæ primum eſt liquefactio, quę opponitur congelationi. Ea enim, quę ſunt congelata, in ſerpus conſtricta ſunt, vt non poſſunt de facili ſubintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, quatenùs, vt dictum eſt, amatum ſubintrat amantem, ipſumque penetrat, & intimè peruadit. Vndè cordis congelatio, vel durities eſt diſpoſitio repugnans amori. Sed liquefactio importat quamdam cordis mollificationem, qua ſeipſum peruium exhibet amato ſubintranti. Si verò amatum eſt præſens, amor cauſat fruitionem, quę eſt affectiuus quidam boni poſſeſſi complexus, quo amans ipſum veluti aſtringit, ac ardentèr retinet. Si autem bonum amatum fuerit abſens, amor languorem cauſat, qui eſt dolor, tędium, quidam impatientis animi defectus, ac deliquium. Sed ne in hoc miſero ſtatu torpeat animus, amor reficit, excitat, acuit, contenditque omnes vires: ſicque cauſat feruorem, qui eſt veluti, quædam ęſtuantis animi ebullitio: ſicque fiunt veluti amoris paroxiſmi, quibus animus à deliquio languoris, in ardorem, impetum viuacitatemque feruoris alternatim inducitur.

Quę de odio dicenda eſſent, ex his quę de amore dicta ſunt ſatis innoteſcunt: vnum admiratione dignum eſt, odium ſcilicèt, quantumuis ſit ab amore diuerſum, ab eo tamen produci, naſci, ac educari, amor enim quoddam pondus animi eſt.

Vnde ſicut ab eodem pondere producitur, & acceſſus ad centrum, & receſſus à puncto, quod centro opponitur; ita; & ab eodem amore fit, & quod animus inclinetur in bonum, ipſique commenſuretur, coaptetur, conformetur, ac in illo complaceat, & quod ea, quæ bono amato repugnant, repugnent quoque amanti, diſpliceant, ac ingrata ſint, in quo ſita eſt odij ratio.

§. II.

De deſiderio, & fuga.

Deſiderium, & fuga ſunt veluti quædam animi pennæ, quibus, & ad bonum abſens tendit, ac fertur, & malum quam longiſſimè poteſt, declinat, fugit. Quippè cum animalis commoda, & bona extra ipſum ſint, mala verò in ipſum incurrere poſſint, conueniens fuit, vt his duobus veluti pedibus inſtrueretur, quibus, & mala fugere, & proſequi valeret. De his vt paucis dicamus,

Deſiderium varijs nominibus exprimi ſolet: dicitur enim *cupiditas*, & *concupiſcentia*; quamquam hæc nomina paulò latiùs ſumi ſoleant pro alijs appetitus concupiſcibilis affectibus, præcipuè pro amore; nec ad deſiderium ſignificandum deriuata, ſimplex, innocens, aut qualecumque deſiderium ſignet, ſed ardentius, effræne, immoderatum, ac rationem non ſequens, ſed turbans ac rapiens. Solet etiam aliquando

vocari *libido*, ſed illa vox ex vſu fermè reſtringitur ad illum impetum ſignificandum, quo voluptatis tactus inordinatè appetuntur, ſicut & ambitio, ac auaritia non ſimplex, ſed vitioſum honoris, ac pecuniæ appetitum exprimunt. Vndè huius affectus, prout ab ordinato, & inordinato abſtrahit, proprium vocabulum eſt *deſiderium*.

Definitur autem deſiderium, motus, ſeu affectus appetitus ſenſitiui tendens in bonum abſens, ſeu quo proſequimur conſecutionem boni. Quatenùs dicitur *affectus*, conuenit cum alijs paſſionibus; cæteræ verò particulæ diſtinguunt deſiderium ab alijs affectibus partis concupiſcibilis. Nàm amor eſt affectus, quo complacemus nobis in bono ſiuè præſenti, ſiue abſenti; delectatio verò verſatur circa bonum præſens, & poſſeſſum; at verò deſiderium eſt propriè boni abſentis. Immò per eaſdem particulas differt deſiderium à paſſionibus partis iraſcibilis; præcipuè à ſpe, cui magis affine videtur: ſpes enim non eſt quaſi qualiſcunque abſentia boni proſecutio, ſed ardui ac difficultatibus circumſepti; nec quomodocunque in illud tendit; ſed cum quadam erectione, conatu ac lucta contra difficultates animum deprimentes. At verò deſiderium eſt ſimplex animi motus, & affectus in bonum abſens, quatenùs præciſè bonum.

Verùm natura deſiderij præclariùs adhuc eluceſcere poteſt, ſi obſeruemus ex dictis hunc affectum medium eſſe inter amorem, & gaudium iſtumque habere vt principium,

S 2 illud

illud verò vt terminum. Quippè amor pondus, quoddam animi eſt, ipſum inclinans fortitèr, & ſuauitèr in bonum. Vndè quemadmodum in rebus naturalibus, ſi auulſæ, ac remotæ ſint à centro ſuo, ex pondere naſcitur conatus, ac motus ad repetendum centrum, quo adepto, ceſſat talis motus eique quies ſuccedit: ita in animo, ſi bonum amatum ſit abſens, ex amore naſcitur ille motus, ac impetus, quo rapimur in illud, quique deſiderij nomine intelligitur; obtento verò bono, illi motui ſuccedit quies in bono, quæ eſt delectatio.

Deſideria verò cum ſint innumera, generaliùs diuiduntur in naturalia, & non naturalia. Deſiderium naturale eſt, quod oritur ex indigentia naturæ, ac tendit in bonum, quo talis indigentia remouetur; eiuſmodi ſunt cupiditates cibi, & potus, & aliorum naturæ neceſſariorum. Deſiderium non naturale eſt, quod oritur non ex naturæ neceſſitate, ſed ex appetentis iudicio, & fertur in id, quod appetens ſibi iudicat conueniens, præter id, quod natura requirit, cuiuſmodi ſunt lautiores cibi, pretioſa veſtimenta, pecuniæ, honores, res pulchræ, &c. Deſiderium naturale facilè expleri poteſt, & tendit non modo in aliquid finitum, ſed etiam modicum: natura enim paucis contenta eſt. At verò deſiderium non naturale inexplebile eſt ac infinitum, ideòque à quibuſdam non immeritò vocatur *inane*, non ſolùm quia tendit in res minimè neceſſarias, ſed quia nullo bono

plenè

plenè ſatiari ac impleri poteſt. Huius ratio eſt, quia procedit ex rationis apprehenſione: ratio autem in infinitum procedit, quatenùs ex vna cognitione ſibi viam parat ad aliam, ſicque perpetuam quamdam deſideriorum ſeriem infibulat. Aliam huius rationem affert. Diu. Thomas ex eo petitam, quod naturale deſiderium fertur ſolùm ad ea, quæ habent rationem medii ad ſolatium naturæ: cum ergò media intantùm appetantur, inquantùm conducunt fini, naturale deſiderium non appetit res in infinitum, ſed ſolùm quantùm exigit naturalis neceſſitas. At verò ratio ſibi præſtituere poteſt finem in his quæ cupit, putà in diuitiis: cum ergò finis appetatur non ſecundùm aliquam menſuram, ſed quantùm poſſibile eſt, deſiderium conſequens apprehenſionem rationis cupit res abſque menſura, putà habere diuitias quantùm poſſibile eſt.

Cauſa deſiderii eſt amor cum indigentia. Amor quidem, ex quo, vt ſuperiùs dictum eſt, dimanat tanquam à ſuo principio, non ſecus ac motus deorſum ex grauitate. Indigentia verò, quia non omnis amor deſiderium parit, ſed indignus, ac priuatus bonus amato. Verùm cum duplex deſiderium diſtinxerimus, naturale, & innaturale; primùm naſcitur ex vera naturalique indigentia, quatenùs natura dimota à ſuo bono, ideſt, à debita diſpoſitione [vt dum ſtomachus aridior calidiorque factus fuerit, quàm par ſit ad benè naturalitèrque ſe haben-

hunc nempè affectum proprio carere nomine: vndè metaphorico; ac paulò communiori exprimitur, nempè fugæ, ſeu auerſationis.

§. III.

De lætitia, ſeu delectatione, & triſtitia, ſeu dolore.

HÆ duæ paſſiones ſunt omnium aliarum termini, quemadmodum amor, & odium principia: omnis enim animi noſtri affectus ex amore boni, aut odio mali naſcitur, & in delectationem aut dolorem deſinit, ac conſumatur. Vndè inter paſſiones præcipui momenti ſunt, proindèque paulò accuratiùs explicanda: incipiendo ergò à prima.

Delectatio variis nominibus exprimi ſolet; dicitur enim *gaudium*: *lætitia*, *exultatio*, *iucunditas*, *voluptas*, *hilaritas*, &c. Quæ nomina ita exponi poſſunt ex D. Thoma, vt *delectatio* ſit proprium genericumque illius affectus nomen; *gaudium* verò illum ſignificet, quatenùs ad rationalem partem attinet, cætera verò à quibuſdam illius effectibus imponantur; Nàm, vt inquit ſanctus Doctor 1. 2. quæſt. 31. artic. 3. ad 3. *lætitia imponitur à dilatatione cordis, ac ſi diceretur latitia. Exultatio verò dicitur ab exterioribus ſignis delectationis interioris, quæ apparens exteriùs, inquantùm ſcilicèt interiùs gaudium proſilit ad exteriora.*

Iu-

Iucunditas verò dicitur à quibuſdam ſpecialibus lætitiæ ſignis, vel effectibus. At verò voluptas à volendo deduci videtur, quatenùs delectatio eſt maximè inclinationi conformis, quamquàm frequentèr hoc nomen reſtringatur ad delectationes corporales.

Definiri autem poteſt hic affectus, prout voluntati, ac ſenſibili appetitui communis eſt, quies appetitus in bono; ſeu, affectus cauſatus ex apprenſione boni poſſeſſi: prout verò ſpecialitèr reſtringitur ad ſenſitiuum appetitum, paſſio facta in appetitu ex præſentia boni ſenſibilis, ſeu quies in bono ſenſibili. Hæ definitiones ex dictis innoteſcunt, quippè quemadmodum, vt diximus, ex amore boni naſcitur quidam motus in ipſum, ſi ſit abſens, qui dicitur deſiderium, ità ex eodem amore naſcitur quies, ſeu tranquilla quædam appetitus benè ſe habentis pax, quando bonum apprehenditur, vt præſens. Porrò quies, & pax illa in bono non eſt accipienda merè priuatiuè, pro ceſſatione omnis motus: ſed poſitiuè, pro quodam affectu, ſeu immutatione facta in appetitu, quatenùs cum anteà elongatus à bono, ac tanquàm extrà centrum ſuum poſitus, violentiam quamdam pateretur, ex poſſeſſione boni, ac coniunctione cùm ipſo benè ſe habet, ac quaſi ſtatui ſibi proprio, & optimo redditur. Vndè Ariſtoteles 1. Rethor. cap. 11. definit voluptatem. *Motionem animi, & conſtitutionem ſubitam, ac ſenſibilem in ſtatu naturę ſuæ conuenienti:* ſumendo ſcilicèt *motionem* non pro tenden-

amata. Vt enim Philoſophus dicit 2. Polit. cap. 2. Ariſtophanes dixit quod amantes deſiderarent ex ambobus fieri vnum: ſed quia ex hoc accideret aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt vnionem, quæ conuenit, & docet, vt ſcilicèt ſimul conuerſentur, & ſimul colloquantur, & in alijs eiuſmodi coniungantur.

Mutua verò adhæſio, & inhæſio dupliciter cauſatur ab amore: primò quantùm ad cognitionem, quatenùs amor alte defigit amatum in apprehenſione amantis. Vndè Virgilius Didonis amorem deſcribens ait.

Multa uiri uirtus animo, multoſque recurſae
Gentis bonos: hærent infixi pectore uultus.

Viciſſimque idem amor amantis cogitationem defigit in amatum, ſicque efficit vt perpetua contemplatione ipſi inhæreat. Secundò quantùm ad affectum, quatenus, & amatum poſſidet affectum amantis, ipſique per intimam contemplacentiam imprimitur, ac omnes eius motus cauſat, non quaſi per extrinſecam vim, ſed per interiorem inclinationem, yndè, & amor dicitur intimus, & dicuntur viſcera charitatis, & viciſſim amans omnes affectus ſuos defixos habet in amato, vt non immerito dixerit Plato, animam magis eſſe vbi amat, quàm vbi animat. Immò per amorem amicitiæ ea inhæſio mutua perfectiùs fit per affectiuam quamdam identitatem, quatenùs amicus amicum reputat vt vnum ſibi, & vt alterum ſe.

Ec-

Eſtaſim autem cauſat amor, & ſecundùm apprehēſionem, & ſecundùm affectum. Secundùm apprehenſionem quidem quatenùs facit vt amans ſui oblitus, de amato duntaxat cogitet, ſicque feratur extra propria, in quo ratio eſtaſis conſiſtit. Secundùm affectum verò, quatenùs amatum ita curas affectuſque omnes amantis rapit, vt propriis neglectis, de amato ſolùm ſolicitudinem habeat ſicque extra ſeipſum exeat.

Zelus verò cauſatur ab amore: quatenùs amor cum intenſus fuerit, non ſolùm fertur in amatum, ſed etiam acritèr repellit omne ſibi contrarium, & repugnans, in quo ſita eſt ratio zeli. Verùm in hoc differt amor concupiſcentiæ ab amore amicitiæ, quod ille repellat non tàm contraria amato, quàm poſſeſſioni, quam de ipſo habere quærit. Sicut vir cuius zelus in amore concupiſcentiæ fundatur, non tàm repellit ea, quæ diſplicent vxori; ipſique contrariantur, quam quæ opponuntur ſingulari eius poſſeſſioni. At verò amor amicitiæ per zelum repellit ea, quæ opponuntur ipſi amico, ac bono illius inſurgendo in ea quibus illæ offenditur. Et ideò de illis bonis, qualia ſunt bona diuina, quæ ſic poſſidentur à pluribus, vt à ſingulis integre habeantur, non eſt zelus concupiſcentiæ, ſed ſolùm quaſi amicitię.

Leſionem amantis cauſat amor vel ratione ſui materialis, ideſt, illius corporalis tranſmutationis, quę ad rationem omnis paſſionis pertinet, quando fuerit intenſior: quip-

quippè cum ſpiritus, quibus præ cæteris paſſionibus dominatur nimis commoueat, intendat, exhauriat, ac conſumat. Vel etiam ratione ſui formalis, quando inordinatus eſt, & his rebus adhæret quæ nec decent, nec congruunt amanti. At verò ſi rectus ſit: & verò bono adhæreat, non lædit, ſed magis perficit amantem. Quippè, vt inquit Diu. Thomas: *amor ſignificat coaptatione quamquam appetitiuæ virtutis ad aliquid bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid, quod eſt ſibi conueniens, ex hoc ipſo læditur: ſed magis, ſi ſit poſſibile perficit, & melioratur. Quod verò coaptatur ad aliquid, quod non eſt ſibi conueniens ex hoc læditur, & deterioratur*. Præcipuè quia cum amor ſit fons affectuum, & motuum, ſi ſit malus, eos omnes in ſua radice, ac fonte corrumpit.

Eſt demùm amor cauſa omnium, quæ ab amante aguntur, non modò quatenùs, vt inquit Dionyſius capit. 4. de diu. nom. *propter amorem boni omnia agunt, quæcunque agúnt*: aut quatenùs bonum amatum habet rationem finis, qui mouet agens ad agendum: ſed etiam quia eſt dominus appetitus: cuius eſt applicare ad agendum, radix omnium affectuum, ac paſſionum, quibus mouetur animal: & potentiſſimus motor vrgentiſſimà ſtimulans, efficaciſſimè applicans, immò agendi vires, induſtriam, ac perſeuerantiam mirò quodam modo inſpirans.

Præter hos celebriores effectus, quatuor alios proximos ei attribuit Diuus Thomas: hi ſunt liquefactio, fruitio, languor, & fer-

feruor, inter quæ primum eſt liquefactio, quę opponitur congelationi. Ea enim, quę ſunt congelata, in ſerpus conſtricta ſunt, vt non poſſunt de facili ſubintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, quatenùs, vt dictum eſt, amatum ſubintrat amantem, ipſumque penetrat, & intimè peruadit, Vndè cordis congelatio, vel durities eſt diſpoſitio repugnans amori. Sed liquefactio importat quamdam cordis mollificationem, qua ſeipſum peruium exhibet amato ſubintranti. Si verò amatum eſt præſens, amor cauſat fruitionem, quę eſt affectiuus quidam boni poſſeſſi complexus, quo amans ipſum veluti aſtringit, ac ardentèr retinet. Si autem bonum amatum fuerit abſens, amor languorem cauſat, qui eſt dolor, tędium, quidam impatientis animi defectus, ac deliquium. Sed ne in hoc miſero ſtatu torpeat animus; amor reficit, excitat, acuit, contenditque omnes vires: ſicque cauſat feruorem, qui eſt veluti, quædam ęſtuantis animi ebullitio: ſicque fiunt veluti amoris paroxiſmi, quibus animus à deliquio languoris, in ardorem, impetum viuacitatemque feruoris alternatim inducitur.

Quę de odio dicenda eſſent, ex his quę de amore dicta ſunt ſatis innoteſcunt: vnum admiratione dignum eſt, odium ſcilicèt, quantumuis ſit ab amore diuerſum, ab eo tamen produci, naſci, ac educari, amor enim quoddam pondus animi eſt,

Vnde ſicut ab eodem pondere producitur, & acceſſus ad centrum, & receſſus à puncto, quod centro opponitur; ita, & ab eodem amore fit, & quod animus inclinetur in bonum, ipſique commenſuretur, coaptetur, conformetur, ac in illo complaceat, & quod ea, quæ bono amato repugnant, repugnent quoque amanti, diſpliceant, ac ingrata ſint, in quo ſita eſt odij ratio.

§. II.

De deſiderio, & fuga.

Deſiderium, & fuga ſunt veluti quædam animi pennæ, quibus, & ad bonum abſens tendit, ac fertur, & malum quàm longiſſimè poteſt, deuitat, fugit. Quippè cum animalis commoda, & bona extra ipſum ſint, mala verò in ipſum incurrere poſſint, conueniens fuit, vt his duobus veluti pedibus inſtrueretur, quibus, & mala fugere, & proſequi valeret. De his vt paucis dicamus,

Deſiderium varijs nominibus exprimi ſolet: dicitur enim *cupiditas*, & *concupiſcentia*; quamquam hæc nomina paulò latiùs ſumi ſoleant pro alijs appetitus concupiſcibilis affectibus, præcipuè pro amore; nec ad deſiderium ſignificandum deriuata, ſimplex, innocens, aut qualecumque deſiderium ſignet, ſed ardentius, effræne, immoderatum, ac rationem non ſequens, ſed turbans ac rapiens. Solet etiam aliquando

vocari *libido*, ſed illa vox ex vſu fermè reſtringitur ad illum impetum ſignificandum, quo voluptatis tactus inordinatè appetuntur, ſicut & ambitio, ac auaritia non ſimplex, ſed vitioſum honoris, ac pecuniæ appetitum exprimunt. Vndè huius affectus, prout ab ordinato, & inordinato abſtrahit, proprium vocabulum eſt *deſiderium*.

Definitur autem deſiderium, motus, ſeu affectus appetitus ſenſitiui tendens in bonum abſens, ſeu quo proſequimur conſecutionem boni. Quatenùs dicitur *affectus*, conuenit cum alijs paſſionibus; cæteræ verò particulæ diſtinguunt deſiderium ab alijs affectibus partis concupiſcibilis. Nàm amor eſt affectus, quo complacemus nobis in bono ſiuè præſenti, ſiue abſenti; delectatio verò verſatur circa bonum præſens, & poſſeſſum, at verò deſiderium eſt propriè, boni abſentis. Immò per eaſdem particulas differt deſiderium à paſſionibus partis iraſcibilis; præcipuè à ſpe, cui magis affine videtur: ſpes enim non eſt quaſi qualiſcunque abſentis boni proſecutio, ſed ardui ac difficultatibus circumſepti; nec quomodocunque in illud tendit, ſed cum quadam erectione, conatu ac lucta contra difficultates animum deprimentes. At verò deſiderium eſt ſimplex animi motus, & affectus in bonum abſens, quatenùs præcisè bonum.

Verùm natura deſiderij præclariùs adhuc eluceſcere poteſt, ſi obſeruemus ex dictis hunc affectum medium eſſe inter amorem, & gaudium iſtumque habere vt principium,

illud verò vt terminum. Quippè amor pondus, quoddam animi eſt, ipſum inclinans fortitèr, & ſuauitèr in bonum. Vndè quemadmodum in rebus naturalibus, ſi auulſæ, ac remotæ ſint à centro ſuo, ex pondere naſcitur conatus, ac motus ad repetendum centrum, quo adepto, ceſſat talis motus eique quies ſuccedit: ita in animo, ſi bonum amatum ſit abſens, ex amore naſcitur ille motus, ac impetus, quo rapimur in illud, quique deſiderij nomine intelligitur; obtento verò bono, illi motui ſuccedit quies in bono, quæ eſt delectatio.

Deſideria verò cum ſint innumera, generaliùs diuiduntur in naturalia, & non naturalia. Deſiderium naturale eſt, quod oritur ex indigentia naturæ, ac tendit in bonum, quo talis indigentia remouetur; eiuſmodi ſunt cupiditates cibi, & potus, & aliorum naturæ neceſſariorum. Deſiderium non naturale eſt, quod oritur non ex naturæ neceſſitate, ſed ex appetentis iudicio, & fertur in id, quod appetens ſibi iudicat conueniens, præter id, quod natura requirit, cuiuſmodi ſunt lautiores cibi, pretioſa veſtimenta, pecuniæ, honores, res pulchræ, &c. Deſiderium naturale facilè expleri poteſt, & tendit non modo in aliquid finitum, ſed etiam modicum: natura enim paucis contenta eſt. At verò deſiderium non naturale inexplebile eſt ac infinitum, ideòque à quibuſdam non immeritò vocatur *inane*, non ſolùm quia tendit in res minimè neceſſarias, ſed quia nullo bono

plenè ſatiari ac impleri poteſt. Huius ratio eſt, quia procedit ex rationis apprehenſione: ratio autem in infinitum procedit, quatenùs ex vna cognitione ſibi viam parat ad aliam, ſicque perpetuam quamdam deſideriorum ſeriem infibulat. Aliam huius rationem affert. Diu. Thomas ex eo petitam, quod naturale deſiderium fertur ſolùm ad ea, quæ habent rationem medii ad ſolatium naturæ: cum ergò media intantùm appetantur, inquantùm conducunt fini, naturale deſiderium non appetit res in infinitum, ſed ſolùm quantùm exigit naturalis neceſſitas. At verò ratio ſibi præſtituere poteſt finem in his quæ cupit, putà in diuitiis: cum ergò finis appetatur non ſecundùm aliquam menſuram, ſed quantùm poſſibile eſt, deſiderium conſequens apprehenſionem rationis cupit res abſque menſura, putà habere diuitias quantùm poſſibile eſt.

Cauſa deſiderii eſt amor cum indigentia. Amor quidem, ex quo, vt ſuperiùs dictum eſt, dimanat tanquam à ſuo principio, non ſecus ac motus deorſum ex grauitate. Indigentia verò, quia non omnis amor deſiderium parit, ſed indignus, ac priuatus bonus amato. Verùm cum duplex deſiderium diſtinxerimus, naturale, & innaturale; primùm naſcitur ex vera naturalique indigentia, quatenùs natura dimota à ſuo bono, ideſt, à debita diſpoſitione [vt dum ſtomachus aridior calidiorque factus fuerit, quàm par ſit ad benè naturalitèrque ſe haben-

dum] creat illarum rerum cupiditatem, quibus ad priſtini ſtatus reſtitutionem opus eſt; idque vel per modum innati motus, in his, quæ ſenſu carent, vel per modum animalis affectus, in rebus ſenſu præditis. Deſiderium verò non naturale naſcitur ex indigentia per iudicium rationis apprehenſa; quatenùs ſcilicèt cum nomine facultates ſenſitiuæ per coniunctionem ad rationem, quamdam eleuationem ſortiantur, appetitus ſenſitiuus ex hoc habet, vt feratur ad res, non modò quatenùs naturæ conueniunt, ſed etiam quatenùs per rationem diſponuntur; cum ergò ratio ex his ſenſibilibus quædam vt bona apprehendat, quæ tamen naturæ neceſſitatem non concernunt; putà veſtes pretioſas, picturas, gemmas, opes, &c. eorum indigentia apprehenſa deſiderium creat, illudque tantò vt vehementiùs naturali, quantò ex altiori fonte deriuatur.

Quantùm ad effectus deſiderij, cum inter illos effectiua vnio, & ecſtaſis haberi poſſunt quatenùs deſiderium tanquàm amoris miniſter, tendit ad vnionem amantis cum bono amato, amantemque veluti extra ſe abripit, vt in rem amatam ferat; prætcrea recenſeri poſſunt quidam ei peculiares, cuiuſmodi ſunt in primis tædium, quod eſt dolor ex dilatione boni deſiderati natus; importunitas, quæ eſt nimia moleſtaque ſolicitatio rei deſideratæ; ſuſpiria, quæ huic affectui adeò propria ſunt, vt penè cum eo ſynonyma ſint, ſuntque retenti ſpiritus quaſi eructatio-

nes,

nes, fiuntque quatenùs in deſiderio appetitus ſpiritum intus trahit, vt illum deinde quaſi eiaculetur in rem amatam, non ſecus ac ſagittarius cordam arcus ſimul cum telo ad ſe trahit, vt fortiùs deindè illud in ſcopum expellat. Accenſeri etiam poteſt inter effectus, aut certò proprietates deſiderij, conatus ille, quo in res prohibitas prorumpit, iuxta vulgatum illud.

Nitimur in vetitum ſemper, cupimuſque negata;

Immò quod ſæpè vires ex difficultate ac dilatione acquirat, ſæpeque ex nimia rei facilitate moriatur. Huius autem ratio reddi poteſt, non ſolùm quia in prohibitis libertas, in arduis victoria deſideratur, quæ duo cum ſint bona excellentiſſima, reddunt res quibus coniunguntur, longè optabiliores, ſicque deſiderium augent, & vehementiùs intendunt; ſed etiam ex ipſa deſiderij natura. Ille quidem affectus nihil aliud eſt, quam quidam conatus in bonum, ſeu quaſi telum, quod in bonum tanquam in ſcopum vibratur; vndè quemadmodum res difficiles maiorem conatum expoſcunt, & ſagittarius in ſcopum remotum maiori vi, quàm in propinquum, telum mittit, ſic animus maiori conatu, & connixu in ea bona tendit, quæ vel prohibitio, vel difficultas, vel dilatio quaſi à nobis elongat.

De fuga, cùm ea, circa illam dici poſſent, videantur ſatis innoteſcere ex dictis circa deſiderium, non eſt, cur operoſiùs differamus. Vnum Diu Thoma libet annotare,

hunc nempè affectum proprio carere nomine: vndè metaphorico; ac paulò communiori exprimitur , nempè fugæ , ſeu auerſationis .

§. III.

De lætitia , ſeu delectatione , & triſtitia, ſeu dolore .

HÆ duæ paſſiones ſunt omnium aliarum termini , quemadmodum amor , & odium principia : omnis enim animi noſtri affectus ex amore boni , aut odio mali naſcitur, & in delectationem aut dolorem deſinit, ac conſumatur . Vndè inter paſſiones præcipui momenti ſunt , proindèque paulò accuratiùs explicandæ : incipiendo ergò à prima .

Delectatio variis nominibus exprimi ſolet ; dicitur enim *gaudium* : *lætitia* , *exultatio* , *iucunditas* , *voluptas* , *hilaritas* ,&c. Quæ nomina ita exponi poſſunt ex D. Thoma , vt *delectatio* ſit proprium genericumque illius affectus nomen ; *gaudium* verò illum ſignificet , quatenùs ad rationalem partem attinet , cætera verò à quibuſdam illius effectibus imponantur ; *Nàm* , vt inquit ſanctus Doctor 1.2. quæſt. 31. artic. 3. ad 3. *lætitia imponitur à dilatatione cordis , ac ſi diceretur lætitia . Exultatio verò dicitur ab exterioribus ſignis delectationis interioris, quâ apparens exteriùs , inquantùm ſcilicèt interiùs gaudium proſilit ad exteriora* .

Iu-

Iucunditas verò dicitur à quibuſdam ſpecialibus lætitiæ ſignis, vel effectibus. At verò voluptas à volendo deduci videtur, quatenùs delectatio eſt maximè inclinationi conformis, quamquàm frequentèr hoc nomen reſtringatur ad delectationes corporales.

Definiri autem poteſt hic affectus, prout voluntati, ac ſenſibili appetitui communis eſt, quies appetitus in bono; ſeu, affectus cauſatus ex apprenſione boni poſſeſſi. prout verò ſpecialitèr reſtringitur ad ſenſitiuum appetitum, paſſio facta in appetitu ex præſentia boni ſenſibilis, ſeu quies in bono ſenſibili. Hæ definitiones ex dictis innoteſcunt, quippè quemadmodum, vt diximus, ex amore boni naſcitur quidam motus in ipſum, ſi ſit abſens, qui dicitur deſiderium, ità ex eodem amore naſcitur quies, ſeu tranquilla quædam appetitus benè ſe habentis pax, quando bonum apprehenditur, vt præſens. Porrò quies, & pax illa in bono non eſt accipienda merè priuatiuè, pro ceſſatione omnis motus: ſed poſitiuè, pro quodam affectu, ſeu immutatione facta in appetitu, quatenùs cum anteà elongatus à bono, ac tanquàm extrà centrum ſuum poſitus, violentiam quamdam pateretur, ex poſſeſſione boni, ac coniunctione cùm ipſo benè ſe habet, ac quaſi ſtatui ſibi proprio, & optimo redditur. Vndè Ariſtoteles 1. Rethor. cap. 11. definit voluptatem. *Motionem animi, & conſtitutionem ſubitam, ac ſenſibilem in ſtatu naturę ſuæ conuenientis:* ſumendo ſcilicèt *motionem* non pro tenden-

tia ad vlteriorem terminum, ſub qua ratione quieti opponitur, ſed pro quadam mutatione facta ex adeptione termini; mutatione, inquàm, non ſucceſſiua, vt eſt ambulare, loqui, &c. ſed ſubita, qualis eſt viſio, intellectio, &c. Vndè etiam Diu. Thomas aduertit delectationem non fieri in tempore per ſe, ſed ſolùm per accidens eò, quòd boni poſſeſſio, à qua cauſatur, conſiſtit in ſucceſſione, ac veluti per particulas diſpenſatur.

Delectationum autem quædam ſunt intelligibiles, ac ſpirituales, quæ ſcilicet mente, ac voluntate percipiuntur, vt ea, quæ conſiſtit in contemplatione veritatis; quædam verò ſenſibiles, quæ ſenſibus apprehenduntur, & ad appetitum ſenſitiuum pertinent; vt ea quæ in cibo, potu, pulchrarum rerum aſpectu percipitur. Primæ ſunt ſecundùm ſe perfectiores, potiores, ac maiores, tùm quia percipiuntur à potentia nobiliori, mente ſcilicet, quæ ſenſitiuis potentijs longè præſtat, cuius ſignum eſt, quòd, vt notat Auguſtinus, nemo eſt, qui non vellet magis carere viſu corporali, quàm intellectu, eò modo, quò beſtiæ; & ſtulti carent: Tùm quia ſunt de nobiliori bono; ſpirituale enim bonum eminentius eſt bono ſenſibili: cuius ſignum eſt, quod propter bonum ſpirituale homines abſtinent à maximis corporalibus voluptatibus, putà propter honorem, & virtutem; Tùm demùm, quia bona ſpiritualia perfectiùs, intimiùs, ac firmiùs poſſidentur quàm ſenſibilia; vndè cùm poſſeſſio boni ſit cauſa delectationis;

nis, maiorem quoque creant delectatio-nem. Attamen delectationes corporales reſpectu hominis ſunt vehementiores propter tria, vt notat Diu. Thomas 1. 2. quæſt. 31. artic. 5. *Primò quia ſenſibilia ſunt magis nota quoad nos, quàm intelligibilia. Secundò quia, cùm ſint paſſiones ſenſibilis appetitus, ſunt cum aliqua tranſmutatione corporali, quod non contingit in delectationibus ſpiritualibus, niſi per quandam redundantiam à ſuperiori appetitu ad inferiorem. Tertiò quia delectationes corporales appetuntur vt medicinæ quædam contra corporales defectus, vel moleſtias ex quibus triſtitia ſequuntur.* Vndè dupliciter delectant, & propter bonum quod afferunt, & propter malum quod auferunt: immò quia, vt ait Auguſtin. lib. 83. qq. quæſt. 36. Nemo eſt qui non magis dolorem fugiat, quàm appetat voluptatem; idcircò voluptates ſenſibiles ardentiùs cupiuntur, eò quòd triſtitiam quà ferè homo ſemper aliqua ex parte premitur, delinunt. Immò quædam auidè quæruntur, & delectant, in quibus nihil aliud boni apparet, niſi quòd auferunt triſtitiam quæ eſt ex labore, vt otium, ludus, & alia quæ ad requiem pertinent.

Senſibilis verò delectatio, non ſecùs ac deſiderium, rurſus diuidi poteſt in naturalem, & non naturalem ſeu, vt vocat Ariſtoteles 1. Rethori. cap. 11. in eam *quæ rationis expers eſt*, & eam, *quæ eſt cum ratione*. Delectatio naturalis, & rationis expers eſt, quæ cauſatur ex perceptione boni purè na-

turalis, quodque per ſenſum apprehenditur, vt bonum præciſè, quia naturæ conuenit; eiuſmodi eſt quæ in cibo potuque percipitur: & hæc brutis competit, etiam quadantenus purior quàm homini. Delectatio verò non naturalis, ſed altior naturali, quæque eſt cum ratione, eſt illa quæ cauſatur ex perceptione boni ſenſibilis, quòd vt tale apprehenditur, non præciſè quia naturæ conuenit, ſed, vt loquitur Ariſtoteles, *ex perſuaſione rationis*; ideſt, quia rationi, ſenſuique quatenùs rationem in homine aliquatenùs participat, conueniens eſt. Eiuſmodi eſt delectatio illa quàm etiam in appetitu ſenſitiuo percipimus ex conſecutione honoris, famæ victoriæ opum, & aliarum eiuſmodi rerum, quas ſolus homo intèr animantia quærit, & amat.

Quantùm attinet ad cauſas delectationis, prima, & vniuerſalior eſt operatio, tùm quia omnis delectatio ex aliqua operatione ſequitur, ſaltem ex conſecutione ipſius boni, & cognitione illius, vt præſentis, tùm quia ipſa operatio quoddam bonum eſt, & vt decentiùs attentiùſq; fiat, voluptatis illecebris à natura conditur; vt præcipuè videre eſt in his operationibus quæ ad indiuidui conſeruationem, & ad ſpeciei propagationem pertinent, quas vt animal libentiùs exequeretur, condimento voluptatis naturæ Author commendauit. Attamen quia operatio intantùm delectat, inquantùm potentiæ agentis commenſuratur, ſi excedat, fit laborioſa, & moleſta, proindèq; ampliùs non delectat, ſed cruciat.

Se-

Secunda cauſa delectationis eſt alternatio: Nàm iuxtà Prouerbium, *Placet varietas*; quòd admirans Auguſtinus 8. Confeſſionum cap. 3. *Quid eſt hoc, Domine Deus meus*, inquit, *cum tu in æternum tibi ipſi ſis gaudium, & quędam de te circa te ſemper gaudeant, quod hac rerum pars alterno defectu, & profectu, oſtenſionibus, & conciliationibus gaudet?* Huius verò rationem egregiè reddit Diu. Thomas. Tùm quia natura noſtra tranſmutabilis eſt, ideòque tranſmutatione tanquam re ſibi conaturali gaudet: Tùm quia cùm delectatio fiat ex actione mediocri, & non ſuper excedente rei delectabilis, quando continuata præſentia eius incipit excedere menſuram naturali habitudinis efficitur onerosa, ac moleſta, proindèque remotio eius ex ſucceſſione contrarij fit delectabilis: Tùm demùm quia homo deſiderat totum cognoſcere; cùm ergò quædam non poſſint apprehendi tota ſimul, delectat in his tranſmutatio, vt vnum tranſeat, & aliud ſuccedat, & ſic totum. Immò nimia prioris mora incipit eſſe tædioſa, quatenùs poſterioris cognitionem differt; vndè Auguſtinus lib. 4. Confeſſ. capit. 11. *Non vis*, inquit, *ſtare ſyllabam, ſed tranſuolare, vt aliæ veniant, & totum audias.*

Tertia, & quarta cauſa delectationis ſunt ſpes futuri boni, & memoria præteriti. Cùm enim ex præſentia boni naſcatur delectatio, hæc duo bonum in re abſens, quadantenùs animo præſens efficiunt: Nàm per memoriam ea, quæ iam iure ſunt elapſa recolimus,

dimus, ac nobis repræſentamus; per ſpem vero quamdam futuri boni prælibatam poſſeſſionem deguſtamus, quatenus adeptionem eius noſtræ poteſtati ineſſe ſentimus. Sed cur etiam præterita mala, dùm recolantur, delectant? Iuxtà illud Homericum.

Nam delectatur, memor eſt quicumque laborum
Cùm res eſt multas paſſus multaſque peregit.

Reſpondet Ariſtoteles 1. Rethor. capit. 11. id fieri ex eò, quòd exantlati labores relinquunt poſt ſe aliquid honeſtum, & bonum, quod cùm fiat præſens animo recolendo mala præterita, delectat. Addi poteſt, quòd labores inſignes pertuliſſe, periculaque euaſiſſe, eſt aliquod victoriæ genus, felicitatis pars, & res admiratione dignum efficiens. Cùm igitur victoria, felicitas, illaque res, quæ nos ad mirationē dignos efficiunt, maximè animum delectent, conſequens eſt, vt dum præteritos labores, & ſuperata pericula cogitamus, ex hoc maximè delectemur. Verùm id mirum magis, quod non ſolùm memoria dolorum, ſed etiam ipſe dolor, luctus, lacrymæque, quibus ob abſentiam rei amatæ perfundimur, ſunt quędam delectationis cauſæ. Et quidem de luctu, & lacrymis dici poſſet, intantum cauſare delectationem, inquantum mitigant, ac deliniunt amaritudinem doloris ob abſentiam rei amatæ nos præmentis. Verùm alia ratio ex D. Thoma, & Ariſtotele reddi poteſt, quia hæc omnia faciunt viuaciorem me-

mo-

moriam, ac cogitationem rei dilectæ; vndè vt inquit Ariſtoteles 1. Rethor. c. 11. *Licet moleſtia ſit in eo, quod talis res non adſit, attamen voluptas in eo, quod quis recordetur, & videat quodammodo illam, & quid ipſe ageret, qualiſque eſſet.*

Quinta cauſa delectationis eſt ſimilitudo. Nam, *ſimile ſimili gaudet*, & iuxtà frequentata Græcis prouerbia, *cognoſcit fera feram*; Et, *ſemper graculas cum graculo.* Similitudo enim eſt quædam vnitas, ſicque bonum bono vniendo, ipſum auget; vndè conſequitur delectatio. Verum quia per accidens ex ſimili acceſſit bonum proprium corrumpi poteſt, vt dum figulus figulum in ſuo lucro turbat, ideò ex hoc fit, vt aliquando ſimile ſuum ſimile abominetur.

Porrò ne ſingulatim omnia proſequar, inter delectationis cauſas recenſeri poſſunt, tùm admiratio, quatenùs noui aliqualem cognitionem ſecum affert, ampliorémque pollicetur; vnde rara, & mira ſunt iucunda; ſicut, & omnes repræſentationes rerum, etiam in ſe minimè delectabilium: *Gaudet enim animæ*, inquit Diu. Thomas, *in collatione vnius ad alterum quia conferre vnum alteri eſt proprius, & connaturalis actus rationis*; Tùm beneficentia, quia ſit homini quædam imaginatio abundantis boni in ipſo exiſtentis; Tùm etiam ira, quæ, vt ait Homerus, *melle effuſo longè dulcior eſt*, quatenùs ſpem facit vendictæ, quæ iucunda eſt, *In quantum*, inquit D. Thomas, *videtur remouere apparentem minorationem*;

quæ videtur eſſe ex præcedenti læſione. Cum enim aliquis eſt ab alio læſus, videtur per hoc ab alio minoratus, & ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læſionis. Similiter amari, laudari, ſuſpici, delectationem creant, quatenus ſunt ſigna boni exiſtentis in nobis, maximè dum fiunt à ſapientibus. Immò vincere, redarguere, alioſque increpare iucunda ſunt, non qua cenùs alijs malum inferunt, ſed quatenùs pertinent ad bonum proprium, quod homo plus amat, quàm malum alterius aduerſetur. Vincere enim eſt delectabile, inquantùm per hoc fit æſtimatio propriæ excellentiæ, & propter hoc omnes ludi, in quibus eſt concertatio, & in quibus poteſt eſſe victoria ſunt maximè delectabiles. Redarguere autem, & increpare eſt delectationis cauſa, tùm quia homo per hoc alteri benefacit, quòd iucundum eſt, tùm præcipuè quia hoc facit homini imaginationem propriæ ſapientiæ, & excellentiæ: increpare enim corrigere eſt ſapientium, & maiorum.

Effectus delectationis ſunt, in primis delectatio duplex; altera propriè ſumpta, quatenus in gaudio cor ſeſe explicare, ac diffundere videtur, ſpiritusque dilatati ſeſe vberius effundunt, quaſi in occurſum boni pergentes, tanta aliquando licentia, vt cor ipſum nimis deſtituant, ſicque deliquium, ac mors ſequatur; quam ob hanc cauſam multi ex nimio inopinatoque gaudio exſpiraſſe leguntur: niſi maius eiuſmodi genus

mortis

mortis cauſari, non ex eò præcisè, quòd ſpiritus cor deſerant, ſed quòd nimis pulmones dilatant nimiaque ſanguinis effuſione cor obruatur, ſicque tam reſpiratrice, quam pulſatrice virtute afflictata, quaſi duobus vitæ cardinibus concuſſis, deliquium, immò interitus inferatur. Altera verò dilatatio eſt metaphorica, quatenus in lætitia, & apprehenſio ex perceptione boni conuenientis perfectionem quandam aſſequitur, quæ eſt ſpiritualis quædam magnitudo, & affectus, vt plenius bonum capiat, ſeſe explicare videtur.

Secundus delectationis effectus eſt creare ſitim ac deſiderium ſui non modo, quando abſens memoria recolitur; ſed etiam quando incipit haberi, & nondum perfectè habetur: tunc enim delibatio eius acuit deſiderium plenius eam deguſtandi. Verum poſtquam vſque ad ſatietatem percipitur, cauſat ſui faſtidium, ac nauſeam, vt patet in delectationem ciborum aliorumque ſenſibilium, in quibus duntaxat locum habet id faſtidij genus: nam ſpirituales delectationes quo pleniùs habentur, eò ardentiùs appetuntur.

Tertius effectus delectationis ſenſibilis eſt impedire vſum rationis, vel ipſum penitus abſorbendo ſi delectatio maxima ſit, & omnem animi intentionem ad ſe rapiat; vel ſaltem ſi immoderatior ſit multum diſtrahendo. Delectatio enim, vt egregie notat Marſilius Ficinus, eſt *eſca, & veluti hamus ſpirituum*, qui neglectis alijs functionibus

ad

ad eam percipiendam affatim accurunt, vel demum vigorem iudicii practici emolliendo. Vnde Ariſtoteles 6. Ethicorum cap. 5. dicit, *quod delectatio corrumpit exiſtimationem prudentiæ*.

Quartus demum delectationis effectus eſt, perficere propriam operationem, qua percipitur. Tum quatenus, & ipſa eſt quoddam bonum, proindeque addita bono operationis ipſum auget, decorat, condit, ac perficit: Tum præcipuè quatenùs allicit attentionem contentionemque virtutis agentis. Eſt enim condimentum quoddam reddens operationem ſuauiorem, cariorem, appetibiliorem, & veluti quædam eſca ſpirituum. Vnde prudens natura neceſſariis operationibus liberali manu voluptatem admiſcuit, vt libentiùs, attentiùs, decentiùs, ardentiùs efficaciùſque peragerentur.

Triſtitiam, de qua peregregiè D. Tho. 1. 2. diſſeruit per quinque quæſtiones, vt breuiter attingamus eius naturã, cauſæ, & effectus ſatis intelligi poſſunt ex dictis circa delectationem. Definiri enim poteſt, quies appetitus in malo, quies, inquam, non tranquilla, & appetitui conueniens: ſed repugnans, & diſconueniens: vel etiam, affectus cauſatus ex apprehenſione mali præſentis. Infertur autem à contrariis eorum, quæ inter cauſas delectationis recenſuimus, & generaliter ab omni malo coniuncto, & apprehenſo vt tali. Effectus vero eius ſunt tum anguſtiare, conſtringere, & aggrauare animum, ſicut ipſum delectatio dila-

tat,

tat, & erigit. Tum operationem debilitare, ſicut, & delectatio roborat; Tum præ cæteris paſſionibus corpori vitæque nocere, eo quod, vt præclarè notat Diu. Thomas, impediat cor motionem, ac vitam liberè in alia membra effundat, ſicque quaſi vitalem fontem occludat ipſum conſtringendo, ac præ cæteris paſſionibus opprimendo.

Verum cum triſtitia ſit quædam animi ægritudo, quædam eius remedia, & lenimenta commemorat Diu. Thom. inter quæ primum eſt qualibet delectatio, quæ ſuauitate ſua, veluti balſamo quodam vulnus à dolore inflictum conſolidat, aut certè demulcet, reficitque fatigatum animum, vt quies membra labore ſoluta.

Secundum remedium, & connaturalius ſunt fletus gemitus, ſuſpiria, lamenta, cæteraque exteriora triſtitię ſigna: his enim exoneratur animus: quatenus velut euacuatur, & extra effunditur quædam acerbitatis triſtitię pars, intentioque animi ab interiori doloris ſenſu ad exteriora illa ſigna diuertitur: interimque aliqualis ſatisfactio capitur in hoc opere connaturaliſſimo; quid enim tam naturale dolenti, quam flere? Omne autem connaturale opus delectat.

Tertium eſt amicorum compaſſio; quę dolorem delinit, tum quatenus eſt egregium ſignum amoris, eorum; ſigna vero amoris, cum ſemper delectent, tum maximè dum affligimur, quia tunc magis aliena ope indigemus: tum etiam quia oppreſſus doloris

pon-

pondere animus alleuiatur, dum alii per compaſſionem ei coniunguntur, ad onus doloris cum illo profundit.

Quartum remedium ſapientibus primum eſt contemplatio veritatis, quia mitigatur dolor non ſolùm quatenùs per eam mentis acies à doloris ſenſu auertitur animus, ne malis ſuccumbat erigitur, robur quoddam, ac generoſum ſenſibilium, ſeu affligentium, ſeu delectantium contemptum concipit, ſed etiam quatenus ipſa cum ſit maximè iucunda, exaſperatum animum demulcet, ac ſua ſuauitate acerbitatem omnem profundit.

Quintùm demum doloris lenimentum ſunt quædam remedia corporalia, quibus dum debitus corporis ſtatus, dolore turbatus reſtituitur, animus ſimul cum corpore reficitur: Inter ea verò ſunt tum ſomnus, qui vt inquit Ambroſius, *mentes feſſas alleuat, luctuſque ſoluit anxios*, quatenùs ſcilicet, & dolorum curarumque obliuionem inducit, & benigno quodam rore arentes ſpiritus recreat, vnde vocatur à Tertulliano. *Recreator corporum, redintegrator virium medicus laborum*; Tum balnea de quibus Auguſtinus 9. Conf. cap. 12. ait, *Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietates tollat ex animo*.

AR.

ARTICVLVS TERTIVS.

De paſſionibus partis iraſcibilis, ſcilicet, ſpe, deſperatione, audacia, timore, & ira,

VT reliquas paſſiones, quæ ſcilicet ad partem iraſcibilem ſpectant, breuiter expediamus; imprimis patet ex dictis, quod, cum aliæ ad concupiſcibilem, pertinentes verſentur circa bonum, & malum ſimpliciter ſumpta, iſtæ addunt ad rationem ardui, ac difficilis ſuntque proindè veluti quidam animi conatus, quibus, & ad bonum ſe erigit, & contra mala inſurgit. Sunt autem numero quinque, ſcilicet ſpes, & deſperatio, timor, & audacia, & ira, de quibus ſingularius vt verbo dicamus.

Spes definitur, paſſio qua appetitus tendit in bonum futurum arduum, adeptu tamen poſſibile. Quatenùs paſſio, conuenit cum aliis appetitus ſenſitiui motibus: cæteræ vero particulæ diſtinguunt ſpem à reliquis paſſionibus, à timore quidem: quatenùs obiectum ſpei dicitur *bonum*; timor enim eſt de malo: à gaudio, quatenùs dicitur, *futurum* gaudium enim eſt de præſenti, à deſiderio, quatenus dicitur *arduum*, deſiderium enim eſt de bono *futuro* præciſè vt conueniens eſt, non verò vt induit rationem ardui; à deſperatione, quatenus dicitur adeptu poſſibile, deſperatio enim eſt de impoſſibili. Ex quo patet quod

quod ſpes ſupponit deſiderium, & in illo fundatur, additque ſupra quandam appetitus firmitatem contra difficultates; quippè deſiderium eſt ſimplex anhelatio in bonum abſens. Verùm quia dilatio, difficultateſque quibus obſidetur bonum deſideratum veluti deprimunt, deijciunt, appetitus aciem, ideò indiget quodam conatu quadamque firmitate, vt ſeſe erigat, & roboret in proſequutione boni. Hic conatus animi ſeſe obfirmantis eſt ſpes, quæ naſcitur ex boni poſſibilitate.

Cauſæ huius paſſionis ſunt, imprimis experientia, ſecundùm quod per eam erudimur tum de poſſibilitate boni, tum de modo tendendi in ipſum. Nam ſi per eam cognouerimus rem ſolere in deterius cadere, tunc impedit magis, quàm iuuat ſpem. Secundò vires, quibus difficultates ſiunt ſuperabiles; ad quam cauſam pertinent diuitiæ, fortitudo, amici, &c. Tertiò calor cordis, quo ſpiritus roborantur, ne ita facilè cedant difficultatum imaginationi, qua retunduntur. Quartò demum inconſideratio, qua fit vt difficultates non reputentur, aut non aduertantur. Propter has cauſas, & iuuenes, & ebrij, & ſtulti ſunt bonæ ſpei: iuuenes quidem tum quia in eis eſt paucum de præterito, multùm verò de futuro, & ideò ſpe magis, quàm memoria viuunt; tum quia optimam opinionem habent de ſuis viribus, difficultates verò paruipendunt eas ſatis non penetrant, nec experti ſunt; tum demum quia abun-

abundant calore cor dilatante, & ſpirituum motum obfirmante; Ebrij verò, quia & in ipſis calor æſtuat, & bene ſentiunt de ſuis viribus, nec difficultates perpendunt: Stulti demum propter inconſiderationem periculorum. At verò ſenes ſunt raræ ſpei, eo quod, cùm in præteritis experti ſint res plerunque in deterius cadere, in futuris idem ſuſpicantur; & præterea difficultates magis ponderant, ac penetrant, & demum langueſcens in illis calor non ſatis roborat ſpirituum motum, qui propterea facile retunduntur ex opinione difficultatum.

Effectus ſpei ſunt, tum delectare quatenus per eam deſiderati boni quandam prælibationem deguſtamus: Tum operationem perficere, nam quatenus reſpicit bonum arduum, excitat attentionem, quatenus verò reſpicit bonum poſſibile, non retundit conatum: Tum in amorem perſonæ inducere, à qua bonum ſperamus; ex hoc enim, quod per aliquem ſperamus bona nobis prouenire poſſe, mouemur in ipſum ſicut in bonum noſtrum, & ſic eum amare incipimus.

Deſperatio ſatis innoteſcit ex dictis de ſpe, cui contrariatur, non quidem pênes obiecti contrarietatem ſecundum bonum, & malum, vtraque enim eſt de bono, ſed pênes acceſſum, & receſſum, quatenus ſpes eſt acceſſus ad bonum, deſperatio verò receſſus ab illo. Contingit enim aliquando bonum deſideratum tot difficultatibus circumuallari, vt illis obrutus animus ſuccumbat, & ab eius perſecutione recedat. Hic affe-

ctus

ctus dicitur deſperatio, quæ proinde definiri poteſt, paſſio qua appetitus recedit à bono arduo adeptu impoſſibili. Hæc vero impoſſibilitas non debet eſſe metaphyſica, ſed moralis quatenus nimis difficilia, quæque conatum noſtrum ſuperant, reputantur vt impoſſibilia.

Audacia, definitur; Paſſio, qua appetitus inſurgit in malum terribile ad ipſum fugandum, & ſuperandum: quatenus dicitur *paſſio*, conuenit cum alijs: cæteræ particulæ proprium audaciæ characterem aſſignant: quæ vt intelligantur, aduertendum cum D. Thoma appetitum per ſe tendere in bonum, & recedere à malo: per accidens tamen, & recedit à bono, quando ſcilicet tot difficultatibus vallatur, vt non poſſit obtineri; ſicque fit deſperatio: & è contra tendit in malum, non obtinendum, ſed vincendum, quando ſpes ipſius ſuperandi affulget: & hic motus dicitur audacia. Expreſſe verò diximus, in malum terribile, quia mala leuia contemptum potiùs, quam audaciam inducunt: vnde audacia non eſt niſi circa magna, & terribilia mala.

Huius paſſionis cauſæ ſunt, in primis ſpes: non enim quis mouetur ad inſurgendum contra mala, niſi ex ſpe vincendi ipſa. Vnde Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 8. ait, *Quod illi, qui ſunt nouæ ſpei, ſunt audaces*: vt iuuenes, ebrij, ſtulti. Omnia quoque quæ ſpem fouent, & augent, pari ratione audaciam cauſant, vt diuitiæ, amici, robur, experientia in periculis, &c. Sed præ omnibus

le-

legitimam audaciam facit confidentia diuini auxilij: vnde Ariſtoteles 2. Rhetor. capit. 5. agnoſcit, *eos qui bene ſe habent ad diuina, audaciores eſſe*, & ideo vt idem ibidem dicit: *Iniuſtum paſſi redduntur audaciores, quia exiſtimant, quod Deus iniuſtum poſſit auxilium fere*. Et preterea altera audaciȩ cauſa ex parte materialis, calor ſcilicet cordis, qui roborat impetum ſpirituum vt ne ita facilè ab apprehenſione periculi retrudantur. Vnde animalia, quæ habent cor paruum ſunt audaciora: quȩ verò magnum, ſunt timidiora, vt dicit Ariſtoteles lib. 3. de partibus animalium, capit. 4. quia ſcilicet, inquit Diu. Thomas 1. 2. quæſt. 45. artic. 3. *Calor naturalis non tantùm poteſt calefacere magnum cor, ſicut paruum ſicut ignis non tantùm poteſt calefacere magnam domum ſicut paruam*. Præterea quia timor opponitur audaciȩ, ideò quȩ timorem tolunt, audaciam cauſant, vnde homo fit audacior ex eo, quod non habet inimicos, ac nemini nocuit; illis enim, qui alijs nocuere, maximè imminere videntur pericula.

Inter huius paſſionis effectus recenſet D. Thomas, tum reuocare ſpiritum, & calorem ad cor initio periculi, quaſi ad irruptionem vehementiorem faciendam; vnde audaces aliquando aggredientes periculum tremunt: tum motus fortiores initio periculi facere, quàm in fine, vnde Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 7. *Audaces*, inquit, *præuolantes ſunt, & volentes ante pericula in ipſis autem diſcedunt*. Cuius ratio eſt, quòd illa

paſſio regitur ſenſitiua cognitione, quę cum non ſit collatiua, non diſcutit ſingulas periculi circumſtantias, vnde illis ex improuiſo occurrentibus ſuccumbit, cùm è contra vir fortius ſit in ipſo periculo conſtantior, quàm ante; eò quòd ſingula præuiderit, immò maiora aliquando; vnde ex occurſu minorum non terretur, ſed magis perſiſtit.

Timor opponitur audaciæ, ex cuius explicatione proindè innoteſcere poteſt; Vndè ſicut audacia erigit animum contra mala, ex ſpe ſuperandi, ita timor deiicit eum ob difficultatem euadendi, ideòque definiri poteſt: Paſſio qua appetitus ſuccumbit ingruenti malo terribili, ac vix euitabili; ſeu, deiectio animi victi à grauitate periculi. Vt enim obſeruat D. Thomas, dum malum imminens eſt in apprehenſione, fit quædam veluti lucta inter appetitum, & malum: nam & appetitus vincere, & fugare nititur malum, & rurſus malum natum eſt fugare, ac vincere appetitum. Si ergò in hoc veluti conflictu animal ſentiat vires ſuas eſſe ſuperiores malo, inſurgit in illo impetus ad agrediendum expugnandumque malum, qui eſt audacia; Si autem animal ſentiat vires ſuas eſſe minores, malum verò, & periculum grauius, deiicitur, ſuccumbitque victus appetitus, & ſic fit timor.

Ex his patet cauſas timoris eſſe, tum defectus ex parte appetitus, & appetentis, qui non ſentit in ſe ſatis virium ad expugnandum malum; Tum grauitas ex parte mali, quod ita ingruit vrgetque, vt vix euaſionis copia eluceat.

ceat. Dico *vix*: nam ſi nullum prorſus effugium eſſet, timor in deſperationem degeneraret: Vnde ad timorem requiritur aliqua ſpes euadendi, non quidem orta ex exceſſu virium noſtrarum ad vincẽdum malum, hæc enim ingenerat audaciam; ſed ex quadam incertitudine mali euentus, quod non neceſſario, ſed contingentèr imminet. His cauſis accedit corporalis diſpoſitio, tum ex parte imaginationis, quæ fuliginoſa quadam nigredine horrorem rebus affingit; Vndè melancholici ſunt timidi (niſi quibus melancholia facilè inardeſcit, hi enim audaciores exiſtunt] tenebræ timorem horroremque incutiunt: Tum ex parte cordis, in quo calor modicus, parciorque, ac debilior ſpiritus exiſtit, vndè animalia quibus cor magnum, & frigidus circum præcordia ſanguis ineſt, ſunt timidiora.

Effectus timoris ſunt, imprimis contractio, eaque duplex: altera metaphorica, quatenus appetitus à malo victus, profligatuſque recedit; & in ſeipſo colligitur; Altera propria, & corporalis, quatenus in timore calor, & ſpiritus exteriora relinquunt, & ad interiora, præcipuè ad cor tendunt, ibique congregantur, non vt impetum faciant, ſicut in deſiderio, ira, & audacia, ſed vt ſaluentur; ideoque ibi non eſtuant, ſed torpent, ac marceſcunt, ſicut victa ciuitate ciues ad interiora, & munitiora fugiunt, non gratia eruptionis commodiùs faciendę, ſed gratia ſalutis, & effugii. Immò

vrgente apprehenſione mali, & cor expugnante, calor, & ſpiritus vergunt ad inferiora, quaſi fugendo apprehenſionem mali à cerebro in cor deriuantem. Idem ob eandem cauſam fit in morte, cuius timor grauis eſt quædam prælibatio, in qua calor, & ſpiritus recedit ad interiora. Verùm egregiè Diu. Thom. 1. 2 quæſt. 44. art. 1. ad 3. notat verecundiam, quæ eſt quædam timoris ſpecies, hunc effectum non inducere, ſed potius oppoſitum, eò quòd verecundia non cauſetur à malo naturam deſtruente, ſed ſolùm à quadam turpitudinis apparentia animam confundente, ac turbante; & ideò ſanguis, calor, & ſpiritus non fugiunt ad arcem vitæ, ſed potius turbulentè aſcendunt ad ſuperiora, præcipuè ad faciem, vbi ſentitur labor ex turpitudinis deprehenſione cauſatus, quaſi natura intenderet non ſolùm parti laboranti ferre opem, ſed etiam velum quoddam ſuperinducere, ad tegendam confuſionem in ea relucentem; vnde in verecundia rubet vultus ex affluxu ſanguinis, & ſpiritus ad faciem.

Cæterùm ex illo primo effectus plures alij ſequuntur, vt tremor, palor, crepitus in deſtitutis calore, vigore, ſpirituque membris; interclusio quoque vocis, quaſi ſpiritu foras eructare ad formandam vocem refugiente; erectio capillorum, compreſſis ob frigus porulis, ex quibus prodeunt, & quadam rigiditate ex frigore omnia membra inuadente in illis cauſata; immò aliquando ſubita canities, vehementia ſcilicèt

timoris intra paucas horas in capillis id efficiente, quod lenta ſenectus per plures annos ſenſim operatur. Ex eadem etiam contractione fit deliquium animi frigore præcordia inuadente, ſtupor, & quædam totius hominis rigiditas ob defectum caloris; ſitis, & ariditas faucium, deſtitutis ſcilicèt illis partibus ſolita ſanguinis irroratione, ſolutio alui, propter contractionem ventris, & quod ex compreſſa fellix veſcicula bilis copioſa influat in inteſtina, ſtimuletque ad eiectionem excrementi, interimque muſculi retentiui, *ſphincteres* dicuntur, defectu ſpiritus debilitentur.

Ad effectus timoris ſpectant etiam, turbatio mentis, ſtupor, & ſenſibilitas quædam, ita vt nimiò timore perculſus neque audiat, neque videat, neque aliquid cogitet, eo quod nempè cogitatio mali totam phantaſiam impleat, obruat, & impediat: & ſic ex ea parte timor conſilium adimit, & operationem præpedit. Attamen etiam ſolicitudo euadendi mali ex timore cauſatur, & ideò ex hac parte timor dicitur facere bene conſiliatiuos, & operationem adiuuare, quaſi ſtimulando ad quærendum conſilium, & adhibendam curam, vt euitetur malum; quamuis ex alia, & mentem turbando ac confundendo conſultationem impediat, & calorem ac ſpiritum retrahendo, qui ſunt maximum animalibus auxilium ad operandum, actionem retardet.

Ira, quam Gregorius Niſſenus elegantèr vocat, *Armigerum concupiſcentiæ*, variè de-

finitur: Cicero eam deſcribit, *Inimicitiam vlciſcendi tempus obſeruantem*. Alij cum non vnam ſimplicem paſſionem putent, ſed cinnum, & plexum paſſionum, eam definiunt, *affectum, quo anima præ dolore ob iniuriam acceptam, ac odio in illius authorem concepto, pectorèque incaleſcente ad vlciſcendum concitatur, vt authorem facti pœniteat*. Breuiùs definiri poteſt ex Ariſtotele, partim lib. 1. de anima cap. 1. partim lib. 2. Rhetor. capit. 2. *Appetitus vltionis apertæ, cum feruore ſanguinis circa cor*. Quatenus appetitus conuenit cum alijs paſſionibus, quæ ſunt quidem appetitui motus; reliquæ particulæ proprios iræ characteres aſſignant; nàm proprium iræ obiectum eſt vindicta, ſeu vltio iniuriæ, non qualiſcunque, ſed aperta: vndè lib. 7. Ethic. capit. 7. Ariſtoteles eam vocat, *affectum apertum minimèque inſidioſum*: Iratus enim vult innoteſcere ei, qui intulit iniuriam, ſe eſſe qui noceat, & ob illatam iniuriam noceat, vt ſic eum illatæ iniuriæ pœniteat. Additur verò *cum feruore ſanguinis circa cor*, ad ſignificandum materiale iræ, quæ quandam ſanguinis ebullitionem circa præcordia excitat.

Inter cauſas iram prouocantes primatem locum tenet paruipenſio, ſeu iniuſtus contemptus; quippe cum omnia iræ motiua ad iſtud reduci poſſint; ira enim eſt appetitus vindictæ, ideſt rependendi iniuriam, non qualitercunque illatam, ſed ex certa ſcientia, & electione; vndè contra eos, qui

vel

vel ignoranter, vel ex paſſione nobis nocuerunt, aut parum, aut nihil iraſcimur. Quod autem aliquis ex certa ſcientia, & electione iniuriam inferat, hoc pertinet ad paruipenſionem cuius tres ſpecies enumerat Ariſtoteles, ſcilicèt *deſpectum*, quo aliquis tanquam nulla re dignus negligitur; *incommodationem*, qua quis alienæ voluntati ſe opponit, non vt aliquid ſibi eueniat, ſed ne illi; & *contumeliam*, qua quis nocet, & moleſtus eſt in ijs, quæ cedunt in dedecus patientis, nullo alio quæſito fructu, niſi maligna quadam voluptate quam percipit, quatenùs male faciendo alteri, putat ſe excellere ſupra ipſum. Quidquid ergò auget has paruipenſionis ſpecies, auget, & iram: Et ideò quia tantò paruipenſio eſt grauior, quantò excellentior eſt perſona, quæ contemnitur, excellentia offenſi auget iram, excellentia verò offendentis ſupra offenſum eam minuit. Altera cauſa diſponens ad iram ex parte iraſcentis, eſt defectus eius proprius: qui enim alicui defectui obnoxius eſt, faciliùs putat ſe contemni, ideòque ad iram pronior efficitur: vndè pauperes, infirmi, quibus negotia in deteriùs eueniunt, faciliùs iraſcuntur.

Effectus iræ ſunt primò quædam delectatio; vndè Homerus de ira inquit.

Dulcior effuſo, quæ melle in pectore creſcit.

Cuius delectationis cauſa eſt, quod per item fiat ſpes vindictæ, quæ maximæ iucunda eſt, eo quod ſit proprium remedium doloris ob iniuriam concepti. Secundò feruor quidam,

 non

non dulcis, & lenis, qualis eſt in amore, quique correſpondeat ſanguini; ſed amaruientus, & ad conſumendum exæſtuans qui correſpondeat flauæ bili. Tertiò turbatio, tùm rationis, quæ vt quietos, tranquilloſque ſpiritus exigit, ita turbulentia eorundem ab iræ feruore cauſata maximè confunditur, obnubilatur, obcæcatur; tùm etiam corporis, maximè membrorum illorum in quibus vt loquitur D. Th. cordis veſtigia relucent: vt ſunt oculi, facies, lingua &c. quam perturbationem ita deſcribit Greg. 5. Mor. cap. 31. *Iræ ſuę ſtimulis accenſum cor palpitat corpus tremuit, lingua ſe præpedit facies igneſcit, exaſperantur oculi, & nequaquam ſe cognoſcunt ignoti; os quidem clamorem format, ſed ſenſus quid loquatur ignorat.*

Vnde non immeritò quidam pro aptiſſimo ſedandæ iræ remedio habuit, vt iratus ſe in ſpeculo inſpiceret, ex illa exteriori turbatione vultus, dimotum ſua ſede animum deprehenſurus. Taciturnitas etiam reponitur inter effectus iræ, quatenùs turbata ratio, vel digna paſſione verba non repetit; vel impedito organo ſatis ea exprimere nequit; vel aliquid inordinatum, & ſera pœnitentia vindicandum proferre pertimeſcit.

Addi demùm poſſet inter effectus iræ manifeſta operatio: irátus enim non inſidioſus eſt: ſed apertus. Cuius rationem peregregiè repetit D. Thom. 1. 2. q. 48. art. 3. ad 2. partim ex impedimento rationis, quæ non poteſt diſcernere, quid ſit occultandum, & quid manifeſtandum, nec etiam excogitare oc-

occultandi vias: partim verò ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. De magnanimo autem dicit Ariſt. Eth. cap. 3. *Quod eſt manifeſtus exoſor, & amator, & manifeſtè dicit, & operatur.* Partim demum ex diſcrimine, quod eſt inter concupiſcentiam, & iram: concupiſcentia enim fertur circa delectabilia quædam, quibus adiungitur aliqua turpitudo, & mollities, ob quam homo vult latere: vndè concupiſcentia vocatur ab Ariſtot. *Latens, & inſidioſa.* At verò ira reſpicit vindictam, in qua virilitas, & excellentia quædam relucet; vndè iratus amat agere in aperto, tanquàm præclarè ſe agere putans. Addi præterea poſſet, quod ira, cum ſubitos habet impetus, quærit compendioſiorem viam: viæ autem occultæ, & inſidioſæ ſunt ſinuoſæ, anfractuoſę, ac prolixę. Et demùm hoc ipſum maximè pertinet ad moliendam paruipenſionem, vt omnibus innoteſcat offendentem non impunè lęſiſſe, & ideò iratus non occultum, ſed apertum quęrit inferre nocumentum, vt plenè ſibi ſatiſfaciat, ſed de paſſionibus ſatis.

†

QVÆSTIO QVARTA.

De bonitate, & malitia morum humanorum.

HAnc moralis partem eò preſſiùs tranſcurremus, quo fuſiùs, & accurratiùs illam Theologi expendunt. Vnde miſſis alijs quæ circa bonitatem, & malitiam moralem in Theologia vberius diſcuti ſolent, quidquid in hac quæſt. dicendum occurrit tribus complectemur articulis, in quorum primo agetur de moralitate ſecundùm ſe, deque diuiſione illius in bonitatem, & malitiam; in ſecundo diſcutietur ſitne aliquis actus indifferens? In tertiò verò de regulis morum breuitèr diſſeremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid ſit moralitas? Quomodo in bonitatem, & malitiam diuidatur? & an ſit aliquis actus moralis indifferens.

IN actu morali duo ſunt, entitas, & moralitas, quarum illa eſt veluti huius materia, & ſubſtratum. Entitatem actus moralis in eo ſitam conſtat, quod ſit quædam operatio vitalis, & libera, nec enim alij actus morales habentur, quam qui vitalitèr, & liberè fiunt, quia ſublata libertate non ſtat, nec meritum, nec demeritum, nec laus, nec vi-

vituperium, nec bonum, nec malum, ſaltem morale. Verùm in quo moralitas propriè ſita ſit non omnes conueniunt; aliqui eam cum libertate confundunt, quaſi nihil addat ſupra libertatem ipſam, alii ſolam denominationem extrinſecam addere cenſent; alii eſſe merum ens rationis. Verùm prima ſententia materiam moralitatis confundit cum ipſa moralitate: Vt enim notat Diu. Thom. in proœmio Ethicæ, quemadmodum ordo artificialis conſiſtit in diſpoſitione, quam ratio inducit in materia externa; ita ordo moralis ſitus eſt in diſpoſitione quàm ratio facit in actibus voluntaris. Vnde ſicut lapides, ligna, ferrum, aut aliud huiuſmodi quod arte diſponitur, eſt ſolùm materia artificioſitatis, ita & actus voluntatis ob libertatem tractabilis à ratione, non ſunt ipſa moralitas, ſed illius ſubiectum, & materia: ſecunda verò, & tertia ſententia cum in alijs deficiant, tum in hoc, quod non ſatis dignè ſentiunt de moralitate. Vnde ijs relictis.

Dico primò, moralitas formalitèr conſiſtit in ordine, quem ratio facit in actibus liberis, eos diſponendo conformitèr, vel difformitèr, ad regulas morum; ſeu in reſpectu traſcendentali; quem actus voluntatis dicit ad obiectum ſuum, non præcisè ſumptum, ſed vt regulis morum ſubiectum. Vterque modus exprimendi concluſionem in idem redit: non enim aliter ratio ordinat actum voluntatis, quam mediante obiecto, quatenùs ſcilicèt intellectus regulando obiectum

in id quod voluntas fertur, facit & vt ipſe actus voluntatis ſit regulatus. Vnde ordo, quem intellectus facit in actu voluntatis, eſt idem, ac ille reſpectus tranſcendentalis ipſius actus voluntatis ad obiectum ſuum vt regulatum, D. Thom. primo modo expreſſit moralitatem in prooemio Ethicæ cum dixit, ordinem quem ratio facit in actu voluntatis, pertinere ad Philoſophiam moralem; ſecundò verò modo eam explicat 1. 2. queſt. 18. art. 8. dum ait. *Actus humanus, qui dicitur moralis, habet ſpeciem ab obiecto relato ad principium humanorum actuum, quod eſt ratio.*

Probatur autem concluſio. Primò; idem eſt diſtinctiuum, ac conſtitutiuum: Sed moralitas diſtinguitur in bonitatem, & malitiam per reſpectum conformitatis, & difformitatis ad regulas morum; ergò moralitas conſiſtit in tali reſpectu. Secundò eodem modò proportionaliter loquendum eſt de entitate, ac de moralitate actus humani. Atqui actus humanus deſumit ſuam entitatem ex tendentia in obiectum ſuum in ordine entitatiuo conſideratum; ergò debet deſumere ſuam moralitatem ab illo in ordine morali ſumpto, ideſt ad regulas morum comparato. Minor certa eſt: Actus enim ſpecificantur per obiecta, vt etiam oſtendimus in Phyſica p. 4. q. 1. art. vltim. Maior autem ex eo conſtare videtur, quòd moralitas fundetur in entitate actus, tanquàm nodus quidam ei ſupperadditus, ac veluti quædam ipſius proprietas. Tertiò de-

mum, moralitas ſemper ſolet explicari per modum cuiuſdam commenſurationis: vnde boni vocantur recti: & mali peruerſi, obliqui iniqui. Sed commenſuratio, rectitudo, peruerſitas, obliquitas ſignificant quendam reſpectum rei ad ſuam regulam: ergò ſignum eſt moralitatem deſumi à reſpectu ad regulas morales.

Dico ſecundò moralitas eſſentialitèr: & adæquatè diuiditur in bonitatem, & malitiam.

Probatur prima pars, illam ſcilicet diuiſionem eſſe eſſentialem: nam moralitas in communi debet diuidi per aliquas differentias eſſentiales: Atqui nullæ videntur magis eſſentiales, quam bonum, & malum, ſiquidem moribus per ſe primò competit bonitas, & malitia: ergò bonitas, & malitia ſunt differentiæ eſſentiales. Vnde Diuu.Th. 3. contra Gentes cap. 9. *Bonum*, inquit, *& malum in moralibus ponuntur ſpecificæ differentiæ*.

Confirmatur: nam moralitas, vt iam oſtendimus eſſentialitèr conſiſtit in reſpectu ad obiectum prout ſubiacet regulis morum: Atqui obiectum, vt ſubiacet regulis morum diuiditur in bonum, & malum, ſeu in conforme, & difforme illis regulis. Ergo etiam moralitas eſſentialitèr diuiditur in bonitatem & malitiam.

Secunda etiam pars, hanc ſcilicet diuiſionem eſſe adæquatam, ſuadetur, nam inter illa duo membra nihil cadit medium: ergò adæquatè diuidunt moralitatem Probatur ante-

antecedens, ſi quid enim caderet medium, maximè actus indifferens; Atqui talis actus non conſtituit ſpeciem moralitatis, Ergò nihil cadit medium inter præfata membra. Maior conſtat: declaratur minor, nam ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 18. art. 8. intantùm actus dicitur indifferens, inquantùm non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis: Atqui quod includit aliquid pertinens ad ordinem rationis non eſt ſpecies moralitatis, cum tota ſita ſit in ordine ad obiectum vt ſubiectum rationi regulanti; Ergò &c.

ARTICVLVS SECVNDVS.

Vtrùm detur aliquis actus indifferens tam ſecundum ſpeciem, quam in indiuiduo.

LIcet ſuperiori articulo oſtenderimus indifferentiam non eſſe quandam moralitatis ſpeciem, ſed potius abſtractionem à moralitate, ſupereſt tamen diſcutiendum, an omnes actus ita ſub bono, & malo contineantur, vt nullus detur ab vtroque abſtrahens, proindèque indifferens. Verum quia actus poſſunt dupliciter conſiderari, vel præcisè ſecundum ſe, & quaſi in actu ſignato, ſeu ſecundum ſuam ſpeciem: vel quatenus hic, & nunc fiunt in actu exercito, cum tali intentione, ac in talibus circunſtantijs, ſeu in indiuiduò, ideò difficultas reſolui debet de illis vtroque modo ſumptis. Vnde.

Dico

Dico primò, dantur plures actus ſecundum ſpeciem ſuam indifferentes.

Concluſio eſt D. Th. 1. 2. q. 18. art. 8. & probari euidenter poteſt eius ratione. Actus habet bonitatem, & malitiam ex conformitate, vel difformitate ad regulas morum: Sed plures actus ſunt, qui ſecundum ſe, & in ſpecie ſua conſiderati, nec conformitatem, nec difformitatem habent ad regulas morum, vt ambulare, ſaltare, comedere, loqui, &c. ergò dantur plures actus, qui ſecundum ſe nec boni, nec mali ſunt, ſed indifferentes ad vtrumque.

Dico ſecundò nullus actus in indiuiduo, ſeu prout fit hic, & nunc, eſt indifferens; ſed neceſſariò debet, vel benè, vel malè fieri, proindèque, vel eſſe bonus, vel eſſe malus.

Concluſio, quam confidentiſſimè docet D. Thomas pluribus in locis, præcipuè 1. 2. quæſt. 18. artic. 9. & cum eo innumeri alij contra Scotum, intelligenda eſt de ſolis actibus deliberatis: ſeu qui procedunt ab homine deliberante, ac ſibi finem præſtituente; non verò de illis, qui procedunt ex ſola imaginatione, vel appetitus ſenſitiui imaginationem ſequentis impetu ratione, nec iubente, nec ſatis aduertente, ſed permiſſiuè ſe habente, vt ſunt fricare manus, caput ſcalpere, ſpuere, tuſſire, membra corporis variè diſponere, &c. De his enim certum eſt eſſe indifferentes, quamuis ſit ratio eos nimis luxuriantes negligat corrigere, poſſint denegare in peccata venialia, quia licèt non

te-

teneamur hæc omnia deliberatè facere, attamen tenemur aliquem modum etiam in his corporis motibus imponere. Concluſio ſic explicata probari inprimis poſſet innumeris authoritatibus Patrum, quibus breuitatis gratia omiſſis.

1. Probatur primò authoritate ipſius Chriſti Domini Matthæi 12. dicentis. *Quoniam omne verbum otioſum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicij*: Quod ponderans Tertul. l. de patient. *Traditum eſt*, inquit *in doctrina Chriſti, manere in nos omnes vani, & ſuperuacanei verbi reatum*. Si ergò, nec ipſa verba otioſa, id eſt, vt explicari ſolet ex Patribus, ad nullum bonum finem ordinata, indifferentia ſunt, ſed mala quiſnam erit actus indifferens.

Reſpondebis eiuſmodi facta, quæ vocantur indifferentia, non eſſe otioſa, quia non carent ratione iuſtæ neceſſitatis, fiunt enim propter naturæ commoditatem, vt dum deliberatè ambulamus, cubito nitimur: ſedemus, &c hæc ſunt quidem indifferentia, quia non videntur laudabilia, aut vituperabilia, non ſunt tamen otioſę, quia fiunt ad recreandum corpus.

Sed contra; nam ſi aliqua fiant propter naturæ commoditatem, abſque exceſſu, ſunt bona, & honeſta, ergò nulla reſponſio. Probatur antecedens: Vt enim dicit Diu. Tho. 1. 2. qu. 18. art. 9. ad 3. *Hoc ipſum quod aliquid agit ordinatè ad ſubſtentationem, vel quietem corporis, ad bonum virtutis*

ordinatur in eo, qui corpus ſuum ordinat ad bonum virtutis.

Dices. Aliquando eiuſmodi facta de ſe indifferentia referunt ad ſolam corporis voluptatem, vt odorum perceptio, pulchrarum rerum inſpectio, &c. & tamen iſta non videntur mala, ſupereſt ergò vt ſint indifferentia.

Sed contra: Nàm duplicitèr intelligi poteſt hominem agere propter voluptatem, primò, ita vt in ſua actione bonum honeſtum excludat, nihil aliud intendendo, niſi ſenſabilitèr delectari, ſecundò ita vt voluptatem ſecundùm regulam rationis taxet, eam ſumendo ad recreandum corpus ne ſit ſpiritui graue, aut vt poſita ſit aptius ad munera, virtutis; voluptates enim ſenſibiles; vt notat D. Thomas, ſunt etiam remedia, & ſolatia quadantenus neceſſaria ad vitam tranſigendam: Si hòc ſecundo modo agatur propter voluptatem, patet actionem fore bonam, & honeſtam, quamuis enim delectatio ſenſibilis laudabilius prætermittatur propter amorem Dei: attamen, & laudabiliter, immò aliquando neceſſariò percipitur, propter recreationem, ac ſolatium corporis. Si verò primò modò propter voluntatem agatur, nihil in ea quærendo niſi ipſam, actio eſt mala; nam pecudum ſolo ſenſu præditarum eſt, in ſenſibili voluptate requieſcere, eo quod voluptas ſit bonum proprium appetitus ſenſibilis. At verò rationalis natura non habet pro fine voluptatem, quæ ſenſum delectat,

teneamur hæc omnia deliberatè facere, attamen tenemur aliquem modum etiam in his corporis motibus imponere. Concluſio ſic explicata probari in primis poſſet innumeris authoritatibus Patrum, quibus breuitatis gratia omiſſis.

1. Probatur primò authoritate ipſius Chriſti Domini Matthæi 12. dicentis. *Quoniam omne verbum otioſum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicij:* Quod ponderans Tertul. l. de patient. *Traditum eſt*, inquit *in doctrina Chriſti, manere in nos omnes vani, & ſuperuacanei verbi reatum.* Si ergò, nec ipſa verba otioſa, id eſt, vt explicari ſolet ex Patribus, ad nullum bonum finem ordinata, indifferentia ſunt, ſed mala quiſnam erit actus indifferens.

Reſpondebis eiuſmodi facta, quæ vocantur indifferentia, non eſſe otioſa, quia non carent ratione iuſtæ neceſſitatis, fiunt enim propter naturæ commoditatem, vt dum deliberatè ambulamus, cubito nitimur: ſedemus, &c hæc ſunt quidem indifferentia, quia non videntur laudabilia, aut vituperabilia, non ſunt tamen otioſę, quia fiunt ad recreandum corpus.

Sed contra; nam ſi aliqua fiant propter naturæ commoditatem, abſque exceſſu, ſunt bona, & honeſta, ergò nulla reſponſio. Probatur antecedens: Vt enim dicit Diu. Tho. 1. 2. qu. 18. art. 9. ad 3. *Hoc ipſum quod aliquid agit ordinatè ad ſubſtentationem, vel quietem corporis, ad bonum virtutis*

ordinatur in eo, qui corpus ſuum ordinat ad bonum virtutis.

Dices. Aliquando eiuſmodi facta de ſe indifferentia referunt ad ſolam corporis voluptatem, vt odorum perceptio, pulchrarum rerum inſpectio, &c. & tamen iſta non videntur mala, ſupereſt ergò vt ſint indifferentia.

Sed contra: Nàm dupliciter intelligi poteſt hominem agere propter voluptatem primò, ita vt in ſua actione bonum honeſtum excludat, nihil aliud intendendo, niſi ſenabiliter delectari, ſecundò ita vt voluptatem ſecundùm regulam rationis taxet, eam ſumendo ad recreandum corpus ne ſit ſpiritui graue, aut vt poſita ſit aptius ad munera, virtutis; voluptates enim ſenſibiles, vt notat D. Thomas, ſunt etiam remedia, & ſolatia quadantenus neceſſaria ad vitam tranſigendam: Si hoc ſecundo modo agatur propter voluptatem, patet actionem fore bonam, & honeſtam, quamuis enim delectatio ſenſibilis laudabilius prætermittatur propter amorem Dei: attamen, & laudabiliter, immò aliquando neceſſariò percipitur, propter recreationem, ac ſolatium corporis. Si verò primò modò propter voluntatem agatur, nihil in ea quærendo niſi ipſam, actio eſt mala; nam pecudum ſolo ſenſu præditarum eſt, in ſenſibili voluptate requieſcere, eo quod voluptas ſit bonum proprium appetitus ſenſibilis. At verò rationalis natura non habet pro fine voluptatem, quæ ſenſum delectat,

ctat; ſed honeſtatem, quæ rationi conuenit. Et ideò dum agit propter ſolam voluptatem, deficit à proprio fine: & ad brutale bonum inordinate ſe curuat, & deprimit.

Replicabis: Ergò tota vita hominum eſt perpetua peccatorum textura: quoties enim propter ſolam delectationem agimus, nihil de honeſtate cogitantes?

Reſpondeo primò non magnum inconueniens eſſe, ſi concedatur hæc peccatorum leuiorem multiplicitas, cùm Scriptura dicat etiam exquiſitè iuſtos ſepties in die cadere.

Reſpondeo ſecundò, negando conſequentiam: nam etiam minus rigidæ conſcientiæ homines ſufficientem curam plerumque adhibere ſolent, vt delectationi honeſtæ indulgeant. Ad hoc enim ſatis eſt vt ex modo agendi modeſtiæ, temperantiæque limites hæc ſolatia non excedant: ac debito loco, tempore, & modo ſumantur: hoc ipſo enim regulata cenſentur, & honeſta, tanquam à ratione, temperata.

Probatur ſecundò. Concluſio ratione D. Thomæ. Quidquid deliberatè fit, vel ordinatur in debitum honeſtumque finem: vel non: ſi ordinetur, eſt bonum: niſi ordinetur, eſt malum: Ergò quidquid deliberatè fit, eſt bonum, vel malum, proindèque nihil indifferens. Maior patet, ordinari enim in debitum finem, & non ordinari in illum, ſunt contradictoria, inter quæ nihil cadit medium. Minor vero probatur: Et in primis quòd ſi ordinetur in debitum honeſtumque

finem,

finem, ſi bonum, de ſe patet: quod verò niſi ordinetur, ſit malum, ſuadetur. Nam malum eſt quod deficit ab ordine rationis; Sed actio non ordinata in debitum finem, deficit ab ordine rationis: ergò eſt mala. Maior patet. Minor verò ex eo conſtat, quod ordo rationis in illo conſiſtit, vt cuilibet debitus finis præſtituatur.

Reſpondeo primò, malum eſſe, quod deficit ab ordine rationis, qui ſibi debetur, non verò ſi careat ordine rationis ſibi non debito, plures autem eſſe leuiores actiones, quibus ordo rationis non debetur, quæque proindè malæ non ſint, licèt illo careant.

Sed contrà: nam homo debet ordinem rationis omnibus ſuis actionibus, quas deliberatè facit: Ergò nulla reſponſio. Probatur antecedens: nam vnicuique debetur ordo proprius, à quo ſi deficiat, erit malum in ſuo genere, vt artificiale carens ordine artis, & naturale carens ordine naturæ, cenſetur in ſuo genere mala: ſed omnis actio deliberata eſt actio rationalis: ergò ei debetur ordo rationis, proindèque finis rationalis.

Dices ſecundò, rationem poſſe ordinare actum in finem indifferentem, proindeque illum in ſua indifferentia relinquere.

Sed contra primò: Cùm enim nihil finalizare poſſit, niſi ſub ratione boni, neceſſe eſt eiuſmodi finem, ad quem refertur actus, eſſe bonum, vel ſecundùm ſenſum, vel ſecundùm rationem: ſeu vel apparentèr, vel verè, ſi primum, reddet actionem malam, & deordinatam, quia, vt iam dictum eſt, dedecet

cet creaturam rationalem torpere, ac requieſcere in bono ſenſibili; ſi ſecundum, actio erit bona & honeſta; ergò nullatenus indifferens.

Contra ſecundo, nam finis ille indifferens, ſi nullatenus ſit bonus: aut in bonum ordinatus ſaltem erit otioſus: At qui, vt iam dictum eſt; actus otioſus eſt malus moraliter: ergò, &c. Probatur maior; nam ex D.Gregor. *otioſum eſt, quod vtilitate rectitudinis, aut ratione iuſtæ neceſſitatis aut piæ vtilitatis caret*. Atqui finis ille prorſus indifferens eſt talis, vt de ſe patet, ergò &c.

Obiectiones præcipuæ inſinuatæ ſunt, ac ſolutæ referendo refutandoque reſponſiones aduerſariorum; ſolum triplex ſupereſt, prima deſumitur ex authoritate Hieronymi dicentis, *Bonum eſt continentia, malum luxuriæ, inter vtrumq; indifferens ambulare, ſpuere, &c.* Secundò nullum eſt præceptum referendi omnes actiones ad finem honeſtum, ergò licet non referantur non ſunt malæ. Tertiò nulla ſpecies eſt, cuius aliquod indiuiduum non extet; ſed ſunt quidam actus ex ſpecie ſua indifferentes vt dictum eſt: ergò debent dari indiuidua talium actuum, ſeu actus in indiuiduo indifferentes.

Reſpondeo ad primum D. Hieronymum explicandum eſſe de his actionibus ſecundùm ſe ſumptis abſtrahendo ab intentione; nam certum eſt quod ambulare propter bonam intentionem, eſt bonum. Quia ergò eiuſ-

eiuſmodi actiones, quas Hieronymus indifferentes vocat, fiunt ſemper ex intentione, vel ordinata, vel inordinata, neceſſe eſt, vt benè, vel malè fiant; proindèque bonæ, vel malæ ſint non ex ſua ſpecie, ſed ex ſuo fine.

Reſpondeo ad ſecundum, hominem adſtringi præcepto naturali ad rationabilitèr viuendum, & ad vitandam otioſitatem, proindèque ad præſtituendum bonum, rationalemq; finem ſuis actionibus in quibus agit vt homo.

Reſpondeo ad tertium, diſtinguendo maiorem, nulla eſt ſpecies, cuius indiuiduum non extet, cum ea abſtractiones quam dicit ſpecies, nego: ſine tali abſtractione, concedo. Et conceſſa minori diſtinguo paritèr conſequentiam; ergò debent dari indiuidua iſtorum actuum indifferentium, in quibus talis abſtractio à bonitate, & malitia, propter quàm dicuntur indifferentes, nego, ſine tali abſtractione, & cum determinatione ad bonitatem, vel malitiam, concedo. Species enim plerumque abſtrahit à variis, & eſt ad illa indifferens, ad quæ tamen indiuidua non poſſunt ſe indifferentèr habere, ſicut ſpecies humana abſtrahit ab omni colore, albo, nigro, fuſco, &c. & tamen neceſſe eſt eius indiuidua ad aliquem colorem determinari, nec vllus datur homo, qui non ſit vel albus, vel niger, vel fuſcus, &c.

ARTICVLVS TERTIVS.

De regulis morum humanorum. Vbi etiam de conſcientia, & de lege.

CVm ex dictis conſtet moralitatem conſiſtere in commenſuratione actus liberi cum aliqua regula, cui ſi concordet bonus erit: à qua ſi diſcordet, prauus reputabitur, ſupereſt vt aliquid dicamus de eiuſmodi regula: pro cuius explicatione.

Dico primò: Prima, & remota regula humanorum actuum eſt lex æterna, quæ proindè fons eſt, & prima origo totius honeſtatis, ac bonitatis moralis. Ita D. Thom. 1. 2. quæſt. 19. artic. 4. per legem æternam intelligimus ideam ordinis Vniuerſi, quàm Deus in mente ſua præconcepit ab æterno. Quemadmodum enim architectus, cui cura totius edificii incumbit, format ideam, quàm omnes inferiores miniſtri præ oculis habere debent, & ſeruare, vt rectè agant, à qua ſi recedant, deficiunt: ſic ſupremus mundi opifex, & rector per ſuam ſapientiam determinauit ideam ordinis in regimine Vniuerſi ſeruandi, ſecundùm quàm, & ipſe ſemper agit, & omnes creaturæ agere debent: præcipuè verò rationales, quę ſunt pręcipua Vniuerſi portio, à qua dum receditur peccatum definitur à D. Auguſtino, *quod eſt contra legem æternam.*

Probatur concluſio ratione Diu. Thomæ: Nàm in vno quoque genere, primum eſt men-

menſura, & regula cæterorum, ſicut videmus primùm motum, ſcilicèt primi mobilis, eſſe menſuram aliorum motuum: primam paſſionem, ſcilicèt amorem, eſſe menſuram aliarum: primam virtutem, ſcilicet Charitatem, eſſe menſuram cæterarum, &c. Atqui Diuina ratio, & ordo ab illa præconceptus, qui *lex æterna* dicitur, præcedunt omnem aliam rationem, & intellectualem ordinem; ergò ſunt primæ regulæ omnis alterius rationis, & ordinis, proindèque omnis moralitatis. Vndè bonitas actionum præcipuè cenſeri debet ex commenſuratione ad talem legem, eaque verè bona recta, honeſtaque habenda ſunt: quæ illi concordant, quantumuis rationi humanæ prima fronte inepta videantur. Nàm ſæpè hæc æterna lex eligit, quæ hominibus abſurda videntur, vt dum æternæ ſalutis viam repoſuit in adoratione hominis crucifixi, in contemptus amore, in vltronea paupertate, honoris famæque fuga, ſpontaneæ laboris tolerantia, &c. Ea verò mala cenſenda ſunt, quæ huic legi aduerſantur quantumuis ſecundum humanam opinionem recta, & admirabilia videantur. Vndè tota illa politicæ humanæ ſolertia, quæ adeò ſcite rerum publicarum momenta procurat; paucis armorumque negotia aſtutiſſimè adminiſtrat, regnorum conſeruationi, amplitudini, felicitati, ac dilatationi prouidentiſſimè inuigilat, immò quidquid virtutis admirabilioris ſpeciem aliquod præſefert, niſi huic legi conſonum, ſit ſecundùm Deum,

& ve-

& veritatem mera ſtultitia eſt, & iniquitas fuco virtutis laruata.

Dicò ſecundo; Proxima immediataque moralitatis regula eſt ratio dictans voluntati quid ſit bonum quidue malum. Concluſio eſt D. Thomæ 1. 2. quæſt. 71. art. 6. quàm ſicut, & præcedentem his verbis expreſſit; *Regula voluntatis humanæ eſt duplex; vna propinqua, & homogenea, ſcilicet humana ratio; alia verò eſt prima regula, ſcilicet lex æterna, quæ eſt quaſi ratio Dei.*

Probatur autem aduertendo diſcrimen, quod eſt inter creaturas rationales,& irrationales: Nam creaturæ irrationales non ſe regun,ſed ab Authore naturæ reguntur, ideòq; in ſe operis ſui regulam habere non debent, ſed in mente Authoris ſui tantùm ſupponere, ſicut regula dirigens ſagittam in ſcopum non eſt in ſagitta, ſed in ſagittante; At verò creatura rationalis, ſicut homo, habet ius regendi ſe, actuſque ſuos benè, vel malè ordinandi. Cùm igitur omnis ordo ſit ſecundùm aliquam regulam in mente ordinantis exiſtentem, vt ordo artificialis ſecundùm regulas artis, quæ ſunt in intellectu artificis; ordo politicus, ſecundùm regulas in mente principis conceptas, &c. debuit homini inſeri aliqua regula, qua ſe regeret, & actus ſuos benè ordinare poſſet; Et hæc regula eſt ratio quæ, vt inquit D. Thomas 1. 2 quæſt. 19. art. 4. ad 3. *Deriuatur à lege æterna tanquam propria eius imago*. Vnde cùm Pſalmiſta Pſal. 4. dixiſſet, *ſacrificato ſacrificium iuſtitiæ*, ideſt,

bona

bona opera, poſteà quaſi obijciendo addit, *Multi dicunt, quis oſtendit nobis bona?* Cui obiectioni reſpondet, *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, Domine, quaſi diceret*, inquit Diu. Thomas 1. 2. quæſt. 19. art 4. *Lumen rationis, quod in nobis eſt, intantum potes oſtendere nobis bona, inquantùm eſt lumen vultus tui, ideſt, à vultu tuo deriuatum.*

Dices præter illas duas morum regulas dantur plures aliæ, ſcilicèt leges ſeu Eccleſiaſticæ, ſeu ciuiles; & præterea ipſa conſcientia maximè regulat actuum moralitatem; ergò inſufficiens eſt præfata diuiſio.

Reſpondeo leges eiuſmodi, & conſcientiam comprehendi ſub duabus regulis à nobis aſſignatis: Conſcientia enim nihil aliud eſt, quàm ipſa ratio actu dictans quid fugiendum ſit, quiduè proſequendum: cæteræ verò leges nihil aliud ſunt, quam quædam æternę legis participationes, ac determinationes rationis principis, qui communitati præſt. Verum occaſione illius obiectionis.

Quęri poteſt primò quid ſit conſcientia?

Reſpondeo conſcientiam varie à Patribus deſcribi, Origenes eam vocat, *Spiritum correctorem, & pædagogum animæ ſociatum, quo ſeparatur à malis, & adhæret bonis*; Baſilius, *naturale iudicatorium*: Damaſcenus, *lumen intellectus noſtri*, ſupple, *practici*, uerùm exactius adhuc definiri poteſt, ex Diu. Thoma 1. part. queſt. 79. art. 13. Iu-

dicium intellectus, quoquis applicat ſuam ſcientiam practicam ad actum particularem; vndè *conſcientia* dicitur quaſi *cum alio ſcientia*. Cùm enim, vt iam dictum eſt, ratio dictans ſit regula morum, in ratione duo conſiderari poſſunt. Primò vniuerſalis notitia principiorum practicorum, & hæc dicitur *ſynderesis*. Secundò applicatio illius generalis notitiæ ad actum particularem, & hæc dicitur *conſcientia*. Huic tribuuntur varia munera, ſcilicèt *teſtificari*, *ligare*, *inſtigare*, *excuſare*, *accuſare*, ſeu *remordere*. Quorum omnium ratio eſt, quod applicatio ſcientiæ practicæ ad actum poſſit tripliciter fieri. Vno modo per modum interioris conditionis, inquantùm interiùs agnoſcimus nos aliquid egiſſe, & ſic conſcientia dicitur *teſtificari*, & *conuincere*. Alio modo per modum iudicij agendorum diſcernentis honeſtum à turpi: & hoc modo conſcientia dicitur *inſtigare* dictando quid agere opporteat, & *ligare* proponendo id, ad quod agendum obligamur, poſtremò demùm applicatur ſcientia operi, inquantùm ea, quæ turbulentè egimus, ad tranquillum rationis tribunal examinanda reuocamus, & hoc modo conſcientia dicitur *excuſare*, ſi id, quod factum eſt, benè factum interiùs iudicemus, *accuſare* verò, & *remordere*, ſi diſſonum lumini rationis deprehendatur.

Conſcientiæ verò ſic explicatæ ſeptem præcipui ſtatus diſtingui ſolent à Theologis, ſcilicèt conſcientia recta, praua, probabilis,

lis, dubia, certa, ſcrupuloſa, & erronea. Conſcientia recta eſt, quæ debitè iudicat de honeſtate actionum, ſecundùm rationis ſincerum incorruptumque lumen, & principia. Et hæc eſt ſemper principium boni actus. Conſcientia praua eſt quæ iudicat de agendis ſecundùm paſſionis, aut voluntatis malè affectę, ac per malitiam corruptæ libitum, & guſtum; & iſta ſemper eſt principium mali actus. Probabilis eſt, quæ iudicat de agendis ſecundum principia veroſimilia, vt ſunt authoritas aliquorum Doctorum, exempla virorum timoratorum, rationes quadantenus ſuadentes: retinendo tamen formidinem partis oppoſitæ: quod tripliciter fieri poteſt: primò, ita vt probabilitas maior ſit de prauitate actus, quàm de honeſtate. Secundo è contra, ita vt ſit maior probabilitas de honeſtate illius, quàm de prauitate. Tertiò ita ut æqualis ſit vtrimque probabilitas. Receptum eſt conſcientiam probabilem boni actus regulam eſſe poſſe, quando probabilitas plus inclinat in honeſtatem actus, quàm in eius prauitatem, quia cum de agendis rarò habere poſſimus exquiſitam certitudinem, ſatis eſt vt veriſimiliora ſectemur. Verùm an probabilitate vtrinque æquali, vel etiam in condemnationem actus magis vergente, nihilominus ad eum procedere poſſimus, res eſt maximè inter Theologos controuerſa, quàm hic diſcutere nihil attinet. Conſcientia dubia eſt quæ inter duo iudicia oppoſita fluctuat, nec habet quo ſe determinet:

& hæc non poteſt eſſe regula boni actus; eò quòd proponat voluntati actum manifeſtè periculoſum, à quo proindè prudentia iudicat abſtinendum. Conſcientia certa eſt, quæ ſic adhæret iudicio honeſtatis actus, vt nullam habeat formidinem de eius prauitate: idque vel quia euidentèr de rei agendæ bonitate conuincitur, & tunc dicitur *certitudo phyſica*; vel ſi rei agendæ bonitas non ſit ita certa, & euidens ſaltem ponderatis ponderandis certò concludit licitè poſſe elici talem actum; & hæc dicitur *certitudo prudentialis*, ſeu *moralis*. Conſcientia ſcrupuloſa eſt, quę leuibus fundamentis ducitur in iudicando de agendis. Conſcientia demùm erronea eſt, quæ ex falſis principiis format dictamen de agendis, & ipſum tanquam certiſſimam benè agendi regulam proponit, vt ſi gentilis firmiter tenens Iouem eſſe Deum, ex hoc certò concludat ipſum eſse adorandum. Hæc obligat quidem adeò vt ille peccet, qui contra illam agit; attamen non eſcuſat in his, quæ iuxtà illam fiunt, niſi error ſit inuincibilis.

Quęres ſecundò quid ſit lex.

Reſpondeo ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 90. Legem poſse definiri, ordinationem rationis ad bonum commune, ab eo, qui pręeſt communicati promulgatam. Et quidem dicitur, *ordinatio rationis* quia regulare ad rationem ſpectat. Additur, *ad bonum commune*, quia ordo particularium bonorum in eo ſitum eſt, vt benè ſe habeant ad commune, ſicut pars ad ſuum totum, & ideò lex

non

non regulat agibilia particularia, niſi in ordine ad bonum commune. Dicitur *ab eo qui, præeſt communicati*; quia ordinare, & procurare bonum commune; quod ſit per legem, ſpectat ad eum, qui præeſt, & curam communitatis habet. Additur demùm, *promulgat*, quia menſura non imponitur, niſi quando menſuratis applicatur; lex autem applicatur, quando ſubditis intimatur, & promulgatur; & ideò promulgatio eſt de ratione legis, ſine qua etiam non obligat ſubditos.

Lex ſic definita diuiditur in legem ęternam, legem naturalem, legem humanam, legem Diuinam. Quid ſit lex ęternam dictum eſt initio articuli. Lex naturalis eſt impreſſio diuini luminis in creatura rationali, ſeu lumen illud, quo quiſque in communi deſcernit honeſtum à turpi: hæc lex nemini deeſt, ideòque per illam dicitur Deus, *illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum*. Aliquando tamen, vel ignorantiæ tenebris, vel criminibus, vel mala conſuetudine, vel praua educatione; & inſtitutione, ita corrumpitur homo, vt non extincto quidem, velato tamen naturali lumine putet bonum malum, & malum bonum. Hæc lex prohibet omne turpe, & præcipit omne bonum: eſtque fons omnium politicarum legum, conſuetudinem iuſtarum, & totius humani iuris.

Lex humana eſt ordinatio rerum agendarum in mente principis præcócepta, & multitudini promulgata. Hęc omninò neceſſa-

ria eſt ad ſanciendam publicam tranquillitatem, quæ ſtare non poſſet, niſi humana ſocietas alicui poteſtati ſubeſſet, quæ per leges malos frænaret, bonos dirigeret, omnibus prouideret. Iſidorus deſcribit omnes humanę legis conditiones dum ait lib. 5. Etym. c. 21. *Erit lex honeſta, iuſta, poſſibilis, ſecundùm naturam, ſecundùm conſuetudinem patrię, loco temporique conueniens, neceſſaria, vtilis, manifeſta quoque, ne aliquid per obſcuritatem in captione contineat, nullo priuato commodo, ſed pro communi vtilitate ciuium ſcripta.* Diuiditur autem in ius gentium, & ius ciuile. Ius gentium eſt, quo vtuntur omnes gentes, quaſi ſub naturæ, rationiſque authoritate viuentes. Ius verò ciuile, quòd quælibet reſpublica ſuis præſcripſit.

Lex Diuina eſt ordinatio à Deo conſtituta, rerum agendarum à populo fideli, ad placendum Deo, & conſequendam ſupernaturalem felicitatem. Omnes enim homines vt aſſociantur in proſecutione veræ felicitatis conſtituunt quandam rempublicam, cuius princeps eſt Deus, à quo proindè ordinari debent ea quæ ad regendam talem rempublicam conueniunt. Hæc lex diuiditur in veterem, & nouam; ſeu in legem ſcriptam, & legem gratiæ; lex vetus ſeu ſcripta verſabatur circa figuras futuræ redemptionis; lex verò noua, ſeu gratiæ: non figuras, ſed apertam ſalutis viam continet.

Actus legis quatuor enumerantur, ſcilicèt præcipere bona, vetare mala, permittere indifferentia, punire tranſgreſſores. Sed de his hactenus.

QVÆ-

QVÆSTIO QVINTA.

De Virtutibus in communi.

CVM celebris ſit diuiſio virtutis in intellectualem, quæ reſidet in intellectu, eumque perficit ad attingendam veritatem, & moralem, quæ perficit appetitum circa bonum, de intellectualibus al quid dicturi in Metaphyſica, hic Morales duntaxat paucis attingemus: inter quas complectimur, & prudentiam, quia quamuis in intellectu ſit, cum ad attingendum verum perficiat, & ob id inter intellectuales cenſeri poſſit, attamen ad morales etiam maximè pertinet, quatenùs fundatur in bona diſpoſitione appetitus circà finem agendorum, perficitque intellectum ad bene iudicandum de agibilibus. Quæ verò de virtutibus in communi dicenda occurrunt duobus complectimur articulis, in quorum primò explicabitur quid, & quotuplex ſit moralis virtus. In ſecundò agetur de contrario virtutis, ſcilicet vitio.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid, & quotuplex ſit virtus moralis, & qua ratione ingeneretur in nobis habitus virtutis.

QVatuor virtutis moralis definitiones erui poſſunt ex Ariſtotele. Prima eſt

quæ habetur 2. Ethicor. c. 6. qua virtus dicitur, *habitus qui bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum.* In ea *habitus*, eſt genus; cæteræ particulæ diſtinguunt virtutem moralem ab aliis habitibus: huius enim proprium eſt reddere hominem ſimplicitèr bonum, & actus eius omni ex parte perfectos, vt patebit ex dicendis.

Secunda habetur ibidem, vbi deſcribit virtutem moralem, *habitum electiuum in maioritate conſiſtentem, definita ratione quo ad nos prout determinauerit ipſe prudens*: cuius definitionis ſenſus eſt virtutem moralem eſse habitum rectificantem electiones, ideſt, inclinationem appetitum ad eligendum bonum rationi conforme; proindèque in mediocritate ſitũ, qui exceſsus, & defectus ſunt contra rationem, ideòque ad vitium pertinent; vndè virtus debet verſari circa mediocria. Additur, *definita ratione quoad nos, prout prudens determinauerit*, vt intelligamus hanc mediocritatem attendi debere per reſpectum ad eligentem, itaut quiſque id eligat, quod ſibi ſecundùm rationem congruit, nec plus, nec minus, prout prudentia dictauerit, cuius eſt ponderare eligibilia, & quid congruat, aut dedeceat determinare.

Tertia definitio habetur lib. 3. Phyſic. c. 3. vbi virtus dicitur, *diſpoſitio perfecti ad optimum*, ſumendo ſcilicèt paulo latiùs diſpoſitionem, prout etiam habitum comprehendit. Hæc definitio paucis verbis eruditè appetit naturam virtutis. Virtus enim pro-

priè

priè eſt qualitas perficiens potentiam ad actus optimos quorum ſit capax, ſicque aptè dicitur diſpoſitio perfecti, ideſt, potentiæ, quæ dum habet virtutem perfecta eſt, ad optimum, ideſt, ad actus ſuos optimò modo faciendos. Hæc verò definitio quamuis quadantenus omni virtuti aptari poſſet, quippè cum omnis perficiat potentiam ad actum optimè faciendum, attamen magis propriè morali virtuti competit, quæ ſola reddit actum omni ex parte optimum. Nam cæteræ virtutes dant quidem facultatem bene agendi, ſed non dant bonum vſum illius facultatis, ideòque non omni ex parte faciunt bonum actum, vt ſcientia dat facultatem bene operandi circa verum, ſed non rectificat vſum illius bonæ facultatis, vndè vir doctus poteſt abuti ſua ſcientia in malum. At verò virtus moralis rectificat ipſum vſum, facit, vt benè vtamur facultatibus quæ in nobis ſunt, vndè ſola propriè diſponit ad optimum, ideſt, ad actum; & ex parte facultatis, & ex parte vſus bonum. Huius verò radicalis ratio à D. Thoma traditur ex eò, quòd per voluntatem, & appetitum vtamur iis, quæ in noſtra poteſtate ſunt; voluntas enim applicat omnes alias facultates: & ideò cum virtus moralis rectificet appetitum, non ſolùm dat facultatem benè agendi, ſed etiam bonum vſum omnium facultatum, quæ in nobis ſunt: ideòque homo non dicitur ſimpliciter, & perfectè bonus, ac optimus propter alias virtutes, vt quia doctus eſt, pe-

 ritus

ritus artifex, &c. ſed ſolùm propter virtutes mores.

Quarta definitio quæ videtur alijs virtutibus etiam conuenire deſumitur ex 1. de cælo cap. 11. vbi virtus definitur, *vltimum potentiæ*, ideſt, perfectiſſimus ſtatus ad quem potentia peruenire poſſit reſpectu ſui actus. Verùm *vltimum potentiæ* non conuenit ſoli virtuti, ſed fræquentèr etiam vſurpatur pro ipſo virtutis obiecto, quatenùs obiectum perfectiſſimum, ad quòd conatus potentiæ aſſurgere poſſit; dicitur *vltimum potentiæ*. Sed quamuis hæ definitiones præclarè aperiant naturam virtutis moralis, ad vberiorem eius explicationem.

Dico primò virtus moralis poteſt prætereà definiri bona qualitas mentis, qua rectè viuitur, & nullus malè vtitur, ità definit virtutem Auguſtinus, & poſt ipſum D. Thomas 1. 2. quæſt. 55. art. 4.

Explicatur. *Qualitas* tenet locum generis, non quidem proximi, virtus enim pertinet ad primam qualitatis ſpeciem, ſcilicèt habitum, tanquàm ad proximum ſuum genus, ſed remoti: *Bona* incipit diſtinguere virtutem à malis habitibus: *Mentis* explicat ſubiectum virtutis, & ſumitur paulò latiùs pro omni eò, quòd eſt particeps rationis, ideſt, pro intellectu, voluntate, immò appetitu ſenſitiuo qui participatiuè dici poteſt rationalis quatenus fulgor, directioque rationis etiam vſque ad ipſum deſcendit: particulæ *qua rectè viuitur* exprimunt finem virtutis, qui eſt hominis vitam rectificare.

De-

Demùm additur, qua nemo male vtitur, quia proprium moralis virtutis munus eſt dare bonum vſum eorum, quæ in noſtra poteſtate ſunt modo ſupra explicato in referenda tertia definitione Ariſtotelis.

Ex hac definitione patet ſubiectum virtutis moralis eſſe tùm intellectum practicum, quia eſt prima regula rectè viuendi: tum voluntatem, quia, vt inquit Auguſtinus, ea eſt per quàm benè, vel malè viuitur: tum demùm appetitum ſenſitiuum, quia multum confert ad benè, vel malè viuendum, quippè cum mirum in modum trahat voluntatem, eique in bonis, aut malis affectibus collaboret. Membra verò exteriora non ſunt ſubiectum virtutis, quia cum obediant aſt nutum appetitiui, ſufficit habere appetitum rectum, vt illis benè vtamur.

Dico ſecundò virtus moralis diuiditur in quatuor generales partes, quæ ſunt prudentia, iuſtitia, temperantia, & fortitudo. Vndè ſolent vocari cardinales, eò quòd non ſolùm principes ſint, minores tanquam ſibi ſubditas continentes, ſed etiam his veluti quatuor cardinibus omnibus, bona, honeſtaque vita vertatur.

Probatur bonitas huius diuiſionis dupliciter: Primò ex parte ſubiecti moralis virtutis; quatuor enim potentiæ ſunt, quibus rectè viuitur, ſcilicet intellectus, qui eſt prima benè viuendi regula, voluntas, appetitus concupiſcibilis, & appetitus iraſcibilis: ergò debent dari quatuor generales virtutes his quatuor potentijs correſponden-

tes, ſcilicèt prudentia, quæ rectificat intellectum ad benè regendam, regulandamque vitam, iuſtitia, quæ rectificat voluntatem circa bonum alienum [nam circa bonum proprium non eget virtute, quia, & illud ardentiſſimè appetit, nec in illius amore excedit, niſi quando propter ipſum turbat alienum; (temperantia verò rectificat appetitum concupiſcibilem, vt benè moderatequè ſe habeat circa bonum ſenſibile; fortitudo demum rectificat partem iraſcibilem circa bonum, & malum arduum, ne aut ignauia nimia ſuccumbat, aut inordinata temeritate inſurgat, & ſeſe erigat.

Secundò ſuadetur bonitas illius diuiſionis ex parte obiecti virtutis moralis: virtus enim moralis reſpicit bonum ſecundùm regulas morum taxatum; tale autem bonum conſiderari poteſt, vel vt in ſuo fonte, ideſt, vt dictatur per rationem, & hoc modo pertinet ad prudentiam. Secundò, vt applicatur operationibus voluntatis, & ſic reſpicitur à iuſtitia. Tertiò, vt deſcendit ad moderandas paſſiones concupiſcibilis, & ſic reſpicitur à temperantia. Quartò demum, vt etiam ſe extendit ad regulandos impetus partis iraſcibilis, & ſub hac ratione ſpectat ad fortitudinem: ergò rectè adæquateque diuiditur virtus moralis in has quatuor generales ſpecies, ſub quibus aliæ omnes continentur, vt magis ſequenti quæſtione declarabitur.

Quantum ad generationem habitus vir-

tuoſi moralis cum receptiſſimum ſit illum innaſci, formari, ac confirmari per frequentationem actuum, attamen non ita facile declaratur modus iſtius formationis. Vndè vt res ſcitu digniſſima radicitus explicetur, aduertendum ex Diu. Thoma 1. 2. quæſt. 51. art. 2. & quæſt. de virtut. in communi; art. 9. agentium quædam habere ſolùm in ſe principium actiuum ſui actus, ſicut in igne eſt ſolùm actiuum principium calefactionis; & in his non habet locum generatio habitus, & inde eſt, quod res naturales non poſſunt ſunt aliquid conſueſcere, uel diſſueſcere, vt dicitur in 2. Ethicor. Alia verò habent in ſe ſimul principium actiuum, & paſſiuum ſui actus, quatenus immediatum eliciti uum principium non prorumpit in actum, niſi vt motum ab alio altiori. Et in his habet locum formatio habitus, inquantum à principio altiori mouente deriuatur in principium inferius aliqua impreſſio habitualiter permanens, & facilitans ad ea peragenda, quæ facit ex motione ſuperioris; ſicut videre eſt in manu, quæ quia ſcribit vt mota ab intellectu, & voluntate, arte dirigente; ideò ſuſceptiua eſt cuiuſdam impreſſionis ab iſtis principiis ea mouentibus deriuatę, qua fit habilior ad ſcribendum. Manifeſtum eſt autem, quod reſpectu actuum, ſeu intellectus, ſeu appetitus eſt in homine duplex principium, vnum actiuum, & aliud paſſiuum. In primis enim, cum diſtinxerimus in fine Phyſicè duplicem intellectum, agentem, & paſſibilem; paſſi-

bilis non exit in actum, niſi quatenùs mediantibus ſpeciebus ſibi impreſſis mouetur ac perficitur ab intellectu agente; ſimiliter voluntas non prorumpit in actum ſuum, niſi mota ab intellectu dirigente, ac regulante.

Appetitus verò iraſcibilis, & concupiſcibilis natus eſt moueri à voluntate; eaq; mediante, ab intellectu. Vnde in his omnibus potentijs gigni poſſunt habitus, quatenùs motio ſuperioris imprimitur in inferiori motu, ac ſtabiliter in eo manet, firmaturq; in habitum.

Verum cum ex illa D. Thomæ doctrina præclarè, ac radicitus eluceſcat habituum omnium formatio, vt cum eodem quæſt. cit. de virtutibus ſpeciatim declaremus cuiuslibet habitus, intellectualis ſcilicèt, ac moralis, propriam generationem, obſeruandum eſt diſcrimen inter actum intellectus, & appetitus, & motionem intellectus poſſibilis ab intellectu agente, & appetitus ab intellectu. Actio enim intellectus fit per aſſimilationem intellectus cum re intellecta, mouetur q; intellectus paſſibilis ab intellectu agente quatenus ab illo iſti imprimunt ſpecies, quibus intelligit, ac obiecta manifeſtatur. Vndè virtus intellectualis fit, quatenus ſpecies illæ, notioneſque per illas formatæ permanenter firmantur in intellectum paſſibili, qui non fugaci facilèque delebili impreſſione hos characteres excipere natus eſt, ſed eos ſemel impreſſos ſtabili, perennique tenacitate conſeruat: quippe experientia conſtat, notiones, quas

de

de rebus antea nobis ignotis, ſemel formamus, vel per alienam inſtructionem vel per propriam ratiocinationem, non fugaci, labilique fulgore ſtatim euaneſcere, ſed alta mente reponi, adeo vt quotieſcumque illius rei cogitatio inciderit in eam intellectus feratur, non vt ignotam, ſicut antea, ſed vt in rem claram, ſibique iam manifeſtam. Hæc ſtabilis tenax impreſſio in intellectu paſſibili conſeruata vocatur virtus *intellectualis*: ex quo obiter intelligitur, has virtutes intellectuales in inſtanti, ac vnico actu formari, eò quod ſpecies, notioneſque ſemel impreſſæ intellectui ſtabiliter in eo figantur.

At verò actio appetitus in appetibile fit per modum inclinationis, mouetque intellectus appetitum, quatenus eum ad aliquid inclinat. Quamquam enim appetitus ex propria ſua ratione feratur ad bonum, attamen ex ſe indifferens eſt ad tendendum in illud, vel iſtud bonum, & ad ipſum ordinatè, vel inordinatè proſequendum, ideòque expectat intellectum proponentem bonum, in quod tendat, & determinantem, ac regulantem modum tendendi, ſicque appetitus dicitur determinari, ac regulari per rationem, tanquam per proprium mouens. Quemadmodum ergò tenera arbor de ſe indifferens, vt incuruetur ad dextram, vel ad ſiniſtram, & ob id expectās manum agricolæ flectentis, cùm multoties inclinata fuerit in vnam partem, determinatur ad hoc, vt ſponte ſua in eam vergat, ſicque tranſiens

illa

illa motio firmatur in diſpoſitionem conſtantem; ita quoque appetitus de ſe indifferens ad honeſtum, vel turpe, cum multoties à ratione regulante inclinatus determinatuſque fuerit ad bonum honeſtum in aliqua determinata materiam, puta iuſtitiæ, motio illa regulatiua tranſiens ex aſſuetudine figitur, firmaturque in diſpoſitionem ſtabilem, ac in appetitu permanentem, ita vt, qui priùs extrinſecè ſolùm, & cum difficultate flectebatur ad bonum ordinatè proſequendum, noua illa diſpoſitione contracta, faciliè, iucundè, fortiterque in illud propendeat. Hęc ſtabilis, conſtanſque diſpoſitio vocatur *virtus moralis*. Ex quo patet virtutem moralem formari, foueri, ac augeri per frequentes actus, eò quòd fiat per aſſuetudinem, ad quam requiritur actuum frequentatio, illamque nihil aliud eſſe, quàm *diſpoſitionem, ſeu formam aliquam ſigillatam, impreſſamque in vi appetitiua à ratione regulante*, vt loquitur Diu. Thom. quæſt. cit. de virt. art. 9. ſeu pronitatem contractam, roboratamque ex frequenti rationis regulantis motione, qua appetitus ex ſe indifferens determinatur ad bonum honeſtum. Vndè talis virtus generaliterque omnis moralis habitus, dicitur, *altera natura*, quia in vnum determinatè inclinat, quemadmodum, & natura, vt loco mox citato interpretatur D. Thom.

AR-

ARTICVLVS SECVNDVS.

De contrario virtutis, ſcilicèt vitio.

ETſi ea, quæ de vitio dici poſſunt, quadantenùs intelligi poſſint ex his, quæ circa virtutem dicuntur, quippe cùm vnum contrarium per aliud innoteſcat, non pigebit tamen vberioris doctrinæ gratia quædam breuitur attingere circa vitiorum naturam, diuiſionem, cauſas, & actum qui propriè *peccatum* dicitur. Vndè

Dico primò vitium rectè definitur, mala qualitas mentis, qua malè viuitur, & nemo benè vtitur.

Hæc definitio ſatis conſtat ex dictis circa virtutis definitionem; Sicut enim virtutis proprium munus, eſt dare bonum vſum, & vitæ noſtræ curſum dirigere, ita & vitij proprium eſt, inclinare ad malè vtendum facultatibus noſtris, ac vitæ noſtræ ordinem corrumpere. Definiri etiam præterea poteſt vitium, diſpoſitio imperfecti ad peſſimum. Vitium enim ſignificat diſpoſitionem potentiæ corruptæ, ac malè ſe habentis eſt; quæ veluti quædam ſpiritualis ægritudo; inclinatque ad peccaminoſum actum, qui eſt peſſimus.

Ex hæc definitione colligitur omne vitium eſſe contra naturam hominis, non modo quia eſt corruptio quædam, ægritudoque animæ cuius potentias à debito ſtatu dimouet, ac peruertit: ſed etiam quia eſt contra rationem,

illa motio firmatur in diſpoſitionem conſtantem; ita quoque appetitus de ſe indifferens ad honeſtum, vel turpe, cum multoties à ratione regulante inclinatus determinatuſque fuerit ad bonum honeſtum in aliqua determinata materiam, putà iuſtitiæ, motio illa regulatiua tranſiens ex aſſuetudine figitur, firmaturque in diſpoſitionem ſtabilem, ac in appetitu permanentem, ita vt, qui priùs extrinſecè ſolùm, & cum difficultate flectebatur ad bonum ordinatè proſequendum, noua illa diſpoſitione contracta, facilè, iucundè, fortiterque in illud propendeat. Hæc ſtabilis, conſtanſque diſpoſitio vocatur *virtus moralis*. Ex quo patet virtutem moralem formari, foueri, ac augeri per frequentes actus, eò quòd fiat per aſſuetudinem, ad quam requiritur actuum frequentatio, illamque nihil aliud eſſe, quàm *diſpoſitionem, ſeu formam aliquam ſigillatam, impreſſamque in vi appetitiua à ratione regulante*, vt loquitur Diu. Thom. quæſt. cit. de virt. art. 9. ſeu pronitatem contractam, roboratamque ex frequenti rationis regulantis motione, qua appetitus ex ſe indifferens, determinatur ad bonum honeſtum. Vndè talis virtus generaliterque omnis moralis habitus, dicitur, *altera natura*, quia in vnum determinatè inclinat, quemadmodum, & natura, vt loco mox citato interpretatur D. Thom.

AR-

ARTICVLVS SECVNDVS.

De contrario virtutis, ſcilicèt vitio.

ETſi ea, quæ de vitio dici poſſunt, quadantenùs intelligi poſſint ex his, quæ circa virtutem dicuntur, quippe cùm vnum contrarium per aliud innoteſcat, non pigebit tamen vberioris doctrinæ gratia quædam breuitur attingere circa vitiorum naturam, diuiſionem, cauſas, & actum qui propriè *peccatum* dicitur. Vndè

Dico primò vitium rectè definitur, mala qualitas mentis, qua malè viuitur, & nemo benè vtitur.

Hæc definitio ſatis conſtat ex dictis circa virtutis definitionem; Sicut enim virtutis proprium munus, eſt dare bonum vſum, & vitæ noſtræ curſum dirigere, ita & vitij proprium eſt, inclinare ad malè vtendum facultatibus noſtris, ac vitæ noſtræ ordinem corrumpere. Definiri etiam præterea poteſt vitium, diſpoſitio imperfecti ad peſſimum. Vitium enim ſignificat diſpoſitionem potentiæ corruptæ, ac malè ſe habentis eſt; quæ veluti quædam ſpiritualis ægritudo, inclinatque ad peccaminoſum actum, qui eſt peſſimus.

Ex hæc definitione colligitur omne vitium eſſe contra naturam hominis, non modo quia eſt corruptio quædam, ægritudoque animæ cuius potentias à debito ſtatu dimouet, ac peruertit: ſed etiam quia eſt contra ratio-

nem,

nem, qua homines ſumus, & à brutis diſtinguimur.

Dico ſecundò vitia diuidi poſſunt, non ſecus, ac virtutes, in quatuor generalia, imprudentiam ſcilicèt, iniuſtitiam, intemperantiam, & vitium contra fortitudinem, quod generico nomine carere videtur.

Concluſio probari poteſt, tum quia contrariorum ſicut eſt eadem ratio, ita & idem proportionaliter diuiſionis modus: tum ex parte ſubiecti vitii, quod eſt quadruplex non ſecus, ac virtutis, intellectus ſcilicèt, voluntas, appetitus concupiſcibilis, & appetitus iraſcibilis; tùm demùm ex parte obiecti. Vitium enim cum habeat pro obiecto bonum deordinatum, corrumpit bonum rationis; tale autem bonum poteſt quadrupliciter turbari, ac corrumpi: primò vt eſt in fonte ſuo, ſcilicèt in intellectu: & circà hoc verſatur imprudentia; ſecundò vt eſt in voluntate deriuatum, & talis corruptio fit per iniuſtitiam: tertiò vt extenditur ad regendos partis concupiſcibilis affectus, & ſic turbatur per intemperantiam; quarto demum vt moderatur paſſiones iraſcibilis, & ſic deſtruitur per vitium fortitudini oppoſitum.

Præter hanc partitionem diuidi præterea poteſt vitium, primò in illud, quod conſiſtit in defectu, & illud quod conſiſtit in exceſſu; cum enim virtus medium teneat, omnis receſſus à medio eſt vitioſus, dupliciter autem recedi poteſt à medio, primò per exceſſum, vt ſi quis plus comedat, quàm

opor-

oporteat. Secundò per defectū, vt ſi quis minus de cibo ſumat, quàm exigat recta ratio.

Secundò vitium diuidi poteſt in vitium ſpirituale, & vitium corporale. Obiectum enim vitii eſt bonum deordinatum; ex bonis autem deordinatis quædam poſſidentur modo aliquo ſpirituali, vt fama, gloria, honor; ſcientię, &c. Alia verò poſſidentur, & delectant per corporeum contactum, vt voluptates gulæ, & tactus: vitia ſpiritualia ſunt, quæ in bona primi generis deordinatè tendunt, vltra verò corporalia, quæ verſantur inordinatè circa bona ſecundi generis.

Tertiò demum ex vitiis quædam dicuntur *radices aliorum*, vt cupiditas, quam Paulus vocat, *radicem omnium malorum*: eò quòd, vt peregrègiè notat D. Thoma ſicut radix trahit, & ſuggerit alimentum toti arbori, ſic cupiditas colligendo diuitias præbet nutrimentum toti arbori iniquitatis. Quædam verò dicuntur *capitalia*, eò quòd ſicut caput influit viam, motum, vigoremque aliis membris, & ipſa ducit, ac dirigit, ita quoque iſta vitia influant in alia, & ipſa veluti ducant: ſic ſuperbia eſt initium, & origo omnis peccati, eò quòd omne peccatum conſiſtat in eò, quòd homo ſe ſubtrahat à ſubiectione Dei, propriamque voluntatem diuinæ anteponat, quòd eſt ſine dubio ſummæ ſuperbiæ; ſimilitèr auaritia, luxuria, gula, pigritia, ira, & inuidia ducunt, fouent, reguntque agmen vitiorum, & ideò *vitia capitalia* vocantur.

Cau-

Cauſæ vitiorum, cùm ſint variæ, omnes poſſunt ad duas claſſes reduci, extrinſecas ſcilicèt, & intrinſecas. Cauſæ vitij extrinſecæ ſunt, inprimis diabolus tentans, & inſtigans, & concupiſcentiam inflammans; ſecundò occaſiones, & obiecta ſollicitantia; tertiò praui homines, qui verbis, factis, exemplisque alios ad iniquitatem trahunt. Cauſæ verò interiores vitiorum ſunt, inprimis ignorantia, quæ extinguit lumen rationis dirigentis, ſicque non innumeris offendiculis exponit, non ſecus, ac ſi quis lucernam extingueret homini in obſcuro, lubrico, periculoſoque tramite gradienti. Secundò malitia ipſius voluntatis, quæ habens intentionem corruptam circa finem, facilè peccat circa media. Tertiò, paſſio, quæ ſollicitat voluntatem, & excæcat rationem. Quartò demum præcedens peccatum, quod niſi per pœnitentiam deleatur, ſuo pondere ad alia trahit.

Peccatum eſt propriè actus à vitioſo habitu elicitus, & definitur à Diu. Auguſtino, *dictum, vel factum concupitum contra legem æternam*. Diuidi poſſet eodem modo ac vitium, cuius proles eſt, ſed prætereà varias ſpeciales diuiſiones habet: Primò enim diuidi poteſt in mortale, & veniale; inter quæ id diſcriminis aſſignat Diu. Thomas, quod mortale corrumpat vitæ ſpiritualis primum principium, ſcilicèt ordinem in finem vltimum: veniale verò duntaxat peccet contra media, retinendo tamen intentionem, & ordinem finis vltimi. Siquidem in pec-

peccato mortali homo præfert creaturam Deo: in veniali verò licèt ſemper Deum omnibus præferat, attamen alias non ita omninò vtitur, ſicut ordo finis vltimi exigeret, inquantum vel illis moroſiùs adhæret, vel negligentiùs incumbit, vel aliquo alio modo minùs ordinatè ſe habet. Secundò diuiditur in peccatum cordis, oris, & operis, non quidem vt in tres ſpecies, ſed vt in tres veluti gradus, quibus acceditur ad conſummationem actus vitioſi, qui primò corde concipitur, ſecundò ore exprimitur, tertiò perficitur opere: vt ita primò concipitur corde, ſecundò contumelioſis verbis ſe prodit, tertiò vſque ad facta iniurioſa procedit. Annotat. verò Diu. Auguſtinus lib. 12. de Trinitate peccatum in corde tribus quoque gradibus perfici; nam primò cogitatione inchoatur, delectatione nutritur, conſenſu completur. Tertiò diuidi poteſt in peccatum contra Deum, contra proximum, & contra ſeipſum. Peccatum enim turbat ordinem rationis. Triplex autem eſt ordo in homine, ad Deum, ad ſeipſum, & ad proximum. Peccata quæ lędunt ordinem, quo homo immediatè reſpicit Deum, vt blaſphemia, ſacrilegium, &c. dicuntur eſſe contra Deum: peccata quæ turbant ordinem, quem homo tenere debet in proprijs bonis, dicuntur peccata in ſeipſum, vt gula, luxuria, &c. Peccata demumque lędunt ordinem erga proximum obſeruandum, dicuntur eſſe in proximum, vt homicidium, furtum, &c. Attamen quia ordo, quem

homo

homo habet ad ſeipſum, & ad proximum continetur ſub ordine ad Deum, ideò omne peccatum eſt contra Deum.

Porrò in calce articuli, vt deformitas peccati profundiùs innoteſcat, non pigebit annotare octo præcipuè modos, quibus peccatum eſt contra Deum. Primò ergò Deum offendit, vt ſupremum legiſlatorem, eius præcepta contemnendo, & debitam obedientiam denegando. Secundò vt iuſtiſſimum iudicem, cuius pœnam non formidat & indignationem audaciſſimè prouocat. Tertiò vt teſtem fideliſſimum, non reuerendo eius præſentiam, & in oculis ipſius malè agendo. Quartò vt ſummum bonum, ei vilem ſatisfactionem præponendo. Quintò vt amicum, & benefactorem ipſi odium pro amore, iniuriæ, pro beneficijs rependendo, immo eius beneficia conuertendo in inſtrumenta iniuriæ, quod eſt ingratitudinis culmen. Sextò vt ſupremum dominum, contra eius legitimum dominium proteruè rebellando. Septimò, vt primum principium, à quo deficit, & ſeſe ſubtrahit. Octauo demum, vt vltimum finem, & vitæ noſtræ terminum ab eò aberrando, ac ſpontè recedendo, ſibique cum inſigni eius contumelia finem vltimum in creatura præſtituendo.

QVÆ-

QVÆSTIO SEXTA.

De virtutibus particulari.

ETſi numeroſiſſima ſit virtutum familia, eam tamen ita digerit, diſtribuitq; D. Thom. vt omnes omninò virtutes morales reducat ad quatuor illas principes, quas *Cardinales* vocatas ſupra memorauimus. Neq; enim in moralibus virtutibus vlla eſſe videtur, quæ non ſit alicuius ex quatuor cardinalibus, vel ſpecies ſub ea, tanquàm ſub ſuo genere contenta; vel pars integralis, concurens ſcilicèt ad actum eius perficiendum: vel demum, vt vocat D. Th. *pars potentialis*, principalis ſcilicèt adiuncta, non ſecus ac potentia ſuæ eſſentiæ, vt per eam minùs principales actus perficiantur ſicut eſſentia per ſe, quòd præcipuum eſt immediatè facit, alia verò per ſuas potentias perficit: Vndè in hac quæſt. has quatuor virtutes præcipuas quatuor articulis breuiter attingendas ſuſcipimus, in quibus etiam de adiunctis, integrantibuſque virtutibus dicetur, deque earum ſpeciebus, vt ſic omnium moralium virtutum ſeriem aliquatenus delibemus. Adiungemus prætereà his quatuor quintum Articulum de connexione virtutum: cuius diſcuſſionem hucuſque Siſtulimus, quia vix intelligi poterat, niſi præmiſſa virtutum in particulari notitia.

ARTICVLVS PRIMVS.

De Prudentia, & virtutibus ſub ea contentis.

PRudentia lux agendorum, ars rectè viuendi, voluntatis oculus, cæterarum virtutum dux, fons, caput, norma, princeps, definitur à Platone, *ſcientia felicitatis effectrix*, eò quòd ad hunc ſcopum attingendum omnes actiones dirigat: à Cicerone verò dicitur: *rerum expetendarum ſcientia*, (ſumendo ſcilicèt, ſicut, & in priori definitione, *ſcientiam* non ſtrictè, ſed latè, pro quacunque certa, & infallibili notitia) eò quòd huius virtutis munus ſit diſcernere, quid eligi debeat, quidue repudiari. Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 5. aptiſſimè illam definit, *Rectam rationem agibilium*, ideſt virtutem rectificantem intellectum ad benè, ſe habendum circa agibilia, ſeu eligibilia, coincidunt enim: quippè cum intellectus ſit regula, & dux appetitus, vt benè hoc munere fungatur, rectèque ſe habeat ad iudicandum de his, ad quæ appetitus fertur, & ea, quæ decent, ac expediunt, præcipiat, eget aliqua virtute, quę prudentia nuncupatur.

Ex hac prudentiæ definitione quædam ad pleniorem eius notitiam deduci poſſunt. Primò principium, quo prudentia nititur, eſſe rectam finis intentionem: prudentia enim negotiatur circa agibilia, & eligibilia, in quibus finis ſe habet ſicut principium

cipium in ſpeculabilibus. Vndè ſicut conclusionum cognitio præſupponit cognitionem primorum principiorum, in ea fundatur: ita tota prudentialis negotiatio circa agibilia fundatur in appetitu recto finis, cui agenda commenſurat: ideòque in appetitu circa finem corrupto impoſſibile eſt ſubſiſtere prudentiam, ſed neceſſe eſt, vt degeneret in malignam quandam aſtutiam. Et quia in humanis vltimus totius vitæ finis eſt aliorum menſura, quamuis ille, qui ad aliquem particularem finem benè ratiocinatur, vt ad victoriam, dicatur aliqualitèr, & ſecundùm quid prudens, ſcilicèt in bellicis; attamen vt quis ſit ſimpliciter prudens, neceſſe eſt vt benè ſe habeat circa finem vltimum vitæ, ac rectè ratiocinetur de rebus agendis per ordinem ad ipſum.

Secundò deducitur. Prudentiam non hærere in vniuerſalibus, ſed maximè reſpicere ſingularia; vndè qui vacat ſublimiorem, vniuerſaliumque rerum cognitionem, ſapiens quidem habetur, non tamen prudens niſi ad ſingularia deſcendat, vt obſeruat Ariſtoteles 6. Eth. cap. 7. Huius verò ratio eſt, tùm quia prudentia perficit rationem practicam ad regulandas actiones; de ratione autem regulæ eſt, vt applicetur regulandis. Et ideò ad prudentiam maximè pertinet applicatio rationis ad ſingulas actiones. Tùm etiam quia prudentia verſatur circa agibilia; actio autem eſt in ſingularibus, & ideò ſingularibus maximè attendit prudentialis conſideratio. Verum cum virtus

certa, infallibiliſque eſſe debeat, & aliunde ſingularia ſint maximè incerta, dubitari poſſet, qua ratione prudentia poſſit certò, & infallibiliter obiectum ſuum attingere, ſi verſetur circa ſingularia. Sed id facilè patebit aduertendo, quod licèt ratio vix poſſit certò, & infallibilitèr attingere quid verum ſit in rebus ſingularibus poteſt tamen certis, & infallibilibus regulis diſcernere quid in quolibet particulari negotio quantum volueris incerto, ac dubio agere debeat homo vt ſecundùm virtutem in illo ſe gerat, vitijque deformitatem vitet. Prudentia autem non quærit quid verum ſit ipſis rebus particularibus, immò plerumque vir prudens, quantùm ad hoc errat, ſed ſolùm omnibus expenſis ſecundùm exigentiam rei, loci, perſonæ, temporis, &c. quid amplectendum ſit ſecundùm virtutem: Et quantùm ad hoc prudentia eſt certa, & infallibilis.

Tertiò infertur proprium prudentiæ actũ eſſe præcipere, ſeu imperare; cum enim rectificet rationem practicam, debet illam perducere ad id, quod eſt perfectum, vltimumque in ratione practica hoc verò eſt præcipere, ſeu imperare. Imperium enim ſtatim infert executionem, quæ eſt finis rationis practicæ, ideòque cæteri rationis practicæ actus, ſcilicèt conſultare, ac de conſultatis rectè iudicare, cenſentur imperfecti, & ſteriles, niſi per efficax imperium applicentur ad opus. Vndè præclare notat D. Thom. perfectionem artis conſiſtere in iudicando,

cando, prudentiæ verò in præcipiendo. *Et ideo*, inquit ſanctus Doctor 2.2.q.47. artic.8. *reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quaſi habens rectum iudicium*, (quod tamen ſequi non curat) *quam qui peccat nolens; quod procedit ex defectu iudicij. Sed in prudentia eſt è conuerſo; imprudentior enim eſt qui volens peccat, quaſi deficens in principali actu prudentiæ, qui eſt præcipere, quam qui peccat nolens.*

Quarto deducitur prudentiam alijs virtutibus medium præſtituere. Quamquam enim omnis virtus moralis ex ſe inclinet ad medium in ſua propria materia, neque hoc habeat à dictamine prudentiæ; ſed ab ipſo ſynderefis lumine dictante viuendum eſſe ſecundum rationem, ideòque nec plus, nec minus in vnoquoque aſſumendum, quam ratio præſcripſerit, in quo medium virtutis conſiſtit: attamen in quo ſitum ſit illud medium in hoc particulari agibili, verbi gratia in eligenda comeſtione, ſynderefis immediatè non præſcribit, ſed hoc deducere, ac determinare ex principijs ſynderefis pertinet ad prudentiam. Vnde acutè Caietanus dicit prudentiam præſtituere finem mediumque virtutis, non in abſtracto. Dictando verbi gratia non eſſe recedendum à medio rationis in cibis propter delectationem, ad hoc enim duce ſynderefi inclinat temperantia, ſed in concreto dictando vbi ſit medium rationis, quod quærit temperantia, in hoc particulari actu comeſtionis.

Verum his circa prudentiam declaratis;

ad pleniorem adhuc huius virtutis explicationem operæ prætium fuerit ſingulas eius partes, tùm integrantes, tùm ſubiectiuas; ideſt ſpecies, tùm potentiales, ſingulis Paragraphis attingere.

§. I.
De partibus quaſi integralibus Prudentiæ.

OBſoruat D. Thomas, 2.2. quæſt. 48. art. 1. quod cum triplex diſtingui poſſit partis genus, ſcilicèt integralis, vt paries, tectum, & fundamentum reſpectu domus; ſubiectiua, quæ ſcilicèt ſubijcitur toti tanquam ſpecies generis vt bos, leo animali: potentialis, quæ adiungitur, toti, per modum potentiæ virtutem eius participantis, ſicut nutritiuum, & ſenſitiuum dicuntur partes animæ, cuius virtutem inter ſe diuidunt, & inadequatè participant, omnes, hi partium modi in qualibet virtute cardinali diſtingui poſſunt, ſicque triplex partium genus ei attribui. Vno modo, ad ſimilitudinem partium integralium, non quod ipſa virtus ſit aliquid in ſe compoſitum, eſt enim quælibet virtus vna ſimplexque qualitas; ſed ita vt illa dicantur partes integrales virtutis alicuius principalioris quæ neceſſe eſt concurrere ad perfectum illius actum, & ſine quibus mancum defectuoſumque cenſetur opus talis virtutis. Alio modo ad inſtar ſpecierum ſub ea tanquam ſub ſuo genere contentarum, nam, vt dictum

eſt

eſt in Logica, genus eſt totum aliquod commune cuius partes ſunt ſpecies ei ſubiectæ. Tertiò adinſtar partium potentialium; ita vt partes potentiales alicuius principalioris virtutis dicantur aliȩ virtutes cum ea connexæ illique adiunctæ, quæ ordinantur ad aliquos ſecundarios actus, vel materias, in quibus ratio principalis virtutis plenè, perfectè, exactèque non reperitur; quæque proinde totam eius potentiam non adæquant: ſed ſolùm aliquam illius particulam ſibi vendicant, ſicut nutritiuum non adæquat totam virtutem animæ vegetatiuæ, ſed ſolum aliquid illius ſibi aſſumit. Hoc ita conſtituto in hoc §. quæritur quot, & quales ſint partes integrales prudentiæ.

Dico primò partes integrales prudentiæ ſunt octo, ſcilicèt, ratio, intellectus, circumſpectio, prouidentia, docilitas; cautio, memoria, & ſolertia, ſeu euſtochia. Has omnes recenſet D. Thomas 2. 2. quæſt. 48. art. 1. ſex quidem primas ex Macrobio, ſeptimam ex Tulio, octaua ex Ariſtotele: Quorum octo quinque pertinent, ad prudentiam quatenus eſt cognoſcitiua, ſcilicèt, memoria, ratio, intellectus, docilitas, & ſolertia. Alia verò tria pertinent ad eam, ſecundum quod eſt præceptiua.

Concluſio non poſſet luculentiùs declarari quam ipſius Diu. Thomæ verbis, qui huius diuerſitatis rationem ex eò aſſignat. *Quod circa rationem* (practicã, & actus moralis regulatiua) *tria ſint conſideranda.* 1. *qui-*

dem ipſa cognitio, quæ ſi ſit præteritorum, eſt memoria, ſi autem præſentium ſiue contingentium, ſiue neceſſariorum, vocatur intellectus. Secundo ipſa cognitione acquiſitio, quæ fit, vel per diſciplinam (diſcendo ſcilicèt ab alio) *& ad hoc pertinet docilitas: vel per inuentionem*, (inquirendo ſcilicèt per ſeipſum) *& ad hoc pertinet euſtocchia, quæ eſt bona coniecturatio. Huius autem pars, vt dicitur 6. Ethic. eſt ſolertia, quæ eſt velox coniecturatio medij, vt dicitur 1. Poſt. Tertiò conſiderandus eſt vſus cognitionis, ſecundùm quod ſcilicet ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoſcenda, vel iudicanda, & hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc quod rectè præcipiat tria debet habere. Primo quidem vt ordinet aliquid accommodum ad finem, & hoc pertinet ad prouidentiam. Secundo, vt attendat circunſtãtias negotij, quod pertinet ad circumſpectionem. Tertiò vt vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem.* Ergò aptiſſime aſſignantur hæ octo partes integrales prudentiæ, de quibus vt quidpiam ſigillatim ex Agelico Doct. dicamus.

Memoria hìc ſumitur, non pro potentia memoratiua nudè ſumpta, ſed inſtructa pluribus experimentis, quæ circa negotia præterita facta ſunt, vel ab alijs audita, quibus magnopere adiuuatur prudentialis conſultatio, quatenus ex his futura coniectamus. Cùm enim, vt ait Ariſtoteles 6. Ethic. *Oporteat principia concluſionibus proportionata eſſe, & ex talibus talia concludere*; per experimentum negotiorum quid in pluribus

eue-

eueniat diſcimus, ſicque de agendis meliùs iudicamus. Sed egregiè obſeruat Diu. Thomas 2. 2. quæſt. 49. art. 1. quod cum Tullio l. 3. Rhetor. memoria non ſolum à natura perficiatur, ſed etiam habeat plurimum artis, & induſtriæ. *Quatuor ſunt*, verbis eius vtor, *per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum, eſt vt eorum, quæ vult memorari, quaſdam ſimilitudines aſſumat, conuenientes, nec tamen omnino conſuetas, qui ea, quæ ſunt inconſueta magis admiramur, & ſic in eis animus magis, & vehementius detinetur. Ex quò fit, quod eorum quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideò autem neceſſaria eſt huiuſmodi ſimilitudinum, vel imaginum adinuentio, quia intentiones ſimplices, & ſpirituales facilius ex animo elabuntur, niſi quibuſdam ſimilitudinibus corporalibus quaſi alligentur quia humana cognitio potentior eſt circa ſenſibilia. Secundo oportet vt homo ea, quæ vult memoriter retinere, ordinatè diſponat, vt ex vno memorato*, (quaſi deducente apta compage, ac concatenatione rerum ſeſe excipientium] *facilè ad aliud procedatur Vndè Ariſtoteles dicit* lib. de Mem. cap. *A locis videmur reminiſci aliquando. Cauſa autem eſt, quia velocìter ab alio in aliud veniunt. Tertio oportet, vt homo ſolicitudinem apponat, & affectum adhibeat ad ea, quæ vult memorari, quia quantò aliquid magis fuerit impreſſum animo, tanto minùs elabitur. Vnde Tullius dicit in ſua Rethor. quod ſolicitudo conſeruat integras ſimulacrorum figuras. Quarto oportet,*

quod ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari Vnde Philoſophus dicit lib. de Mem. c. 1. *quod meditationem ſaluant memoriam quia vt ibidem dicitur conſuetudo eſt quaſi natura.* Hæc ille appoſitè omninò.

Intellectus ſumitur hic, non pro potentia intellectiua, nec pro habitu, quo principia vniuerſalia per ſe nota, tum ſpeculabilia, tum practica, tenemus, ſed pro euidenti notitia ſingularis negotij, circa quod verſatur electio. Cùm enim prudentia concludat aliquid ſingulare agibile, non ſufficit intellectus vniuerſalium principiorum, qua tenent locum maioris, ſed præterea neceſſe eſt habere cognitionem ſingularis negotii, quod in conſultationem vocatur, vt ſit loco minoris. Et hæc cognitio dicitur *intellectus*, quomodo etiam qui probè tenet aliquod particulare factum ſolet dici intelligens ab illo.

Docilitas eſt, qua aliquis ſit alienæ inſtructionis benè ſuſceptiuus, ideòq; importat, & affectum & promptitudinem ad diſcendum. Hæc ad prudentiam ſummè neceſſaria, eſt, quia cùm prudentia verſetur circa agibilia, in quibus ſunt infinitæ diuerſitates, quæ non poſſunt ſatis ab vno perſpici; homo ad illam eget ab aliis erudiri; præcipuè à ſenibus, quos tempus, & experientia in agibilibus doctos facere. Vndè vt ait Ariſt. 6. Ethic. c. 11. *Oportet attendere expertorum, & ſeniorum, & prudentium indemonſtrabilibus enuntiationibus, & opinionibus, non minùs quam demonſtrationibus: propter ex-*

pe-

perientiam enim vident principia. Hoc autem pertinent ad docilitatem.

Solertia, ſeu euſtochia [pro eodem enim hic vſurpantur, quamuis aliquatenus differant] definitur, facultas ſubito reperiendi, quod expedit. Vnde ad prudentiale iudicium maximè neceſsaria eſt, præcipuè quia plerumque negotia non relinquunt copiam diuturnæ conſulationis, nec patiuntur, vt aliorum conſilium requiramus. Ex ſolertia deriuatur ſolicitudo, ſolicitus enim eſt quaſi ſolers citus. Vndè ſolicitudo importat ſupra ſolertiam, quandam exequendi promptitudinem; quæ etiam ad prudentiam ſpectat. Vt enim dicit Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 9. *Oportet operari quidem velociter conſiliata, conſiliari autem tarde*. Sed cùm ſolicitudo ſit adeò comendabilis, nec virtutes inter ſe pugnent, paradoxum videtur id, quod dicit Ariſtoteles 4. Ethic. c. 3. *Quod ad magnanimum pertinet pigrum eſſe, & otioſum*, quod tamen capitalitèr ſolicitudini opponitur, Verùm præclarè Diu. Thomas id explicat dicendo, *quod magnanimus dicitur piger, & otioſus, non quia de nullo ſit ſolicitus, ſed quia non eſt ſuperfluè ſolicitus de multis, ſed confidit in his, in quibus confidendum eſt, & circa illa non ſuperflue ſolicitatur. Superfluitas enim timoris, & diffidentia, facit ſuperfluitatem ſolicitudinis*. Vndè intantum magnanimitas excludit nimiam ſolicitudinem inquantum excludit timorem, & diffidentiam.

Ratio ſumitur hic, non pro facultate infe-

rendi vnum ex alio, ſed pro quadam illius facultatis perfectione circa agibilia, ſeu pro bono illius vſu.

Prouidentia quendam futurorum proſpectum importat; eſt enim *prouidere* quaſi *procul videre*. Et hæc ad prudentiam neceſſaria eſt, quia cum prudentia in finem aſſequendum omnia dirigat, ideſt, præſentia agibilia in futurum, debet & futurorum proſpectum habere.

Circumſpectio dicit attentionem quandam vigilantem ad obſeruanda omnia, quæ negotium circunſtant, & collationem illorum ad ea, quæ in finem ordinantur, nec quid ex neceſſarijs operi deſit.

Cautio denique veluti excubias agit, ad præcauenda mala, quæ operi admiſceri poſſunt, & vitanda pericula, quæ rem turbare, vel ex re conſequi poſſunt.

§. II.

De partibus ſubiectiuis prudentiæ, ſeu de illius ſpeciebus.

PArtes ſubiectiuæ ſunt quædam ſpecialiores virtutes, quæ ſub generali ratione prudentiæ continentur, vt ſpecies ſub ſuo genere, de quibus proindè prudentia eſſentialiter, & directè prædicatur, vt animal de boue, & leone. Pro illarum explicatione.

Dico primò prudentia diuiditur tanquam in ſuas partes ſubiectiuas, ſeu propriè dictas ſpecies in prudentiam, qua quis regit ſeipſum,

ſum, & prudentiam qua quis multitudinem regit, ſeu in prudentiam monaſticam, ideſt, priuatam, perſonalem, ac quaſi ſolitariam, & imprudentiam, ſi ita libet nuncupare, gubernatricem, moderatricemque cuiuſdam corporis politici ex plurium conuentu conſtati, cuius cura nobis incumbit.

Declaratur bonitas diuiſionis. Cùm enim prudentia ſit recta ratio agibilium, ibi diuerſæ ſunt ſpecies prudentiæ, vbi diuerſa ſunt formalitèr agibilia. Atqui agibilia circa priuatam perſonam, & circa multitudinem ſunt diuerſa; ergò pertinent ad diuerſas ſpecies prudentias. Maior patet: Probatur minor. Cùm enim agibilium ratio deſumatur ex fine, ſicut concluſionum ratio ex principijs, agibilia in diuerſos fines ordinata ſunt formalitèr diuerſa, ſicut concluſiones ex diuerſis principijs illatæ ſunt diuerſæ formalitèr. Atqui agibilia circa propriam perſonam, quæ pertinent ad monaſticam prudentiam habent pro fine bonum propriæ perſonæ, ſeu priuatum. Agibilia verò circa communitatem, quæ reſpicit prudentia gubernatrix, habent pro fine bonum publicum totius communitatis, ergò ſunt formalitèr diuerſa.

Dices, virtus propriè dicta debet verſari circa bonum proprium, vt faciat bonum habentem. Atqui prudẽtia illa gubernatrix non quærit bonum proprium, immò propter cõmune negligit proprium, vt videre eſt in optimis principibus, & magiſtratibus; ergò non eſt virtus propriè dicta, nec proindè ſpecies prudentiæ.

Reſpondeo cum D. Thom. 2. 2. q. 47. a. 10. ad 2. *Quod ille, qui quærit bonum commune, ex conſequenti etiam quærit bonum ſuum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non poteſt eſſe ſine bono communi vel familię, vel ciuitatis, vel regni. Vnde Valerius Maximus de Antiquis Romanis dicit, quod malebant eſſe pauperes in diuite imperio, quam diuites in paupere imperio. Secundo quia homo, cùm ſit pars domus, vel ciuitatis, oportet quod conſideret, quid ſit ſibi bonum ex hoc, quod eſt prudens circa bonum multitudinis. Bona enim diſpoſitio partium accipitur ſecundum habitudinem ad totum, quia vt Auguſtinus dicit* lib. 3. Confeſſ. cap. 8. *Turpis eſt omnis pars ſuo toti non conueniens vel non congruens.*

Dico ſecundò. Prudentia gubernatrix ſeu moderatrix communitatis, diuiditur in œconomicam, politicam, & militarem.

Declaratur diuiſio. Cùm enim gubernatrix prudentia reſpiciat regimen multitudinis, diſtinguenda eſt ſecundùm varias ſpecies ſocialis multitudinis, & fines diuerſos, in quos tendit. Atqui triplex eſt ſpecies multitudinis, triplexque finis, propter quem conuenit; ergò, & triplex diſtingui prudentia gubernatrix. Declaratur minor: Eſt enim in primis multitudo adunata ad conſtituendam familiam, & ad conuiuendum, cuius finis eſt, vel educatio liberorum, vt paulò generaliùs pacificus, tranquilluſque conuictus, nec diſſidijs domeſticis turbatus, nec neceſſariorum inopia moleſtus, nec poſ-

ſeſ-

ſeſſionum mala adminiſtratione in breui diſſipandus; & ad hanc multitudinem regendum, illumque finem procurandam datur prudentia œconomica, cuius eſt filios ritè educare, ſeruis benè vti, poſſeſſiones conſeruare, quæſtui legitimo ſtudere. Eſt autem alia multitudo, non hominum ſub vno tecto conuictuque aſſociatorum, ſed plurimum familiarium conuenientium ſub iiſdem legibus ad conſtituendam ciuitatem, vel regnum, cuius finis eſt pax tranquillitaſque publica. Et ad hanc multitudinem regendam, ac in pace ſeruandam datur prudentia politica. Eſt demùm aliud multitudinis genus ad vnum particulare negotium, ſcilicet ad victoriam congregatæ, & huius multitudinis regula eſt prudentia militaris.

Prudentia politica diuidi prætereà poteſt in architectonicam, & politicam ſimpliciter dictam. Prudentia architectonica eſt, qua qui præeſt regit multitudinem; poſſetque ſubdiuidi in monarchiam, ariſtocreticam, & democraticam, iuxta tres celebres regiminum formas; in quarum prima vnicus eſt, qui cæteris omnibus imperat; in ſecunda optimates, ſupremum regiminis clauum tenent, in tertia populus ſeipſum regit. Prudentia verò politica ſimplicitèr dicta eſt, qua ciuis pro ſua virili parte collaborat principi, ſeque diſponit quatenus eſt membrum reipublicæ in ordine ad bonum publicum.

§. III.

§. III.

De partibus potentialibus prudentiæ, ſeu de virtutibus ei adiunctis.

Pars potentialis ſumitur hic, non pro correlatiuo totius potentialis, de quo diximus in Logica minori; ſed ſecundùm analogiam ad diuiſionem virtutis rei in quaſdam potentias eſſentiæ adiunctas, in quibus inadæquatè reperitur, ſicut ſuprà dictum §. 1. Vndè virtutes illæ dicuntur partes potentiales prudentiæ, quę illi adiunguntur, ac miniſtrant in quibuſdam actibus minus principalibus, nec plenè rationem prudentię aſſequuntur, ſicut ſubiectiuę. Pro quarum explicatione.

Dico, tres ſunt partes potentiales prudentię, ſeu virtutes ei adiunctę, vt ei inſeruiant ad actus minus principales circa materiam prudentialem: ſcilicèt eubulia, ſyneſis, & gnome. Ita Diu. Thom. 2. 2. q. 51.

Declaratur concluſio. Ratio enim practica, quę dirigitur per prudentiam ad benè ſe habendum in agibilibus, tres actus habet circa agibilia, ſcilicèt conſilium de agendis; iudicium de conſiliatis, imperium applicans conſiliata ad executionem, quorum trium actuum, vt patet, imperium eſt principalior, proindè pertinet ad prudentiam. Vndè neceſſe eſt, vt uirtutes adiunctę prudentię reſpiciant alios duos, conſilium ſcilicèt, & iudicium. Virtus quę rectificat

con-

conſilium dicitur à Grecis εὐβουλία *eubilia*, ideſt latinè *bene conſiliatiua*, ſeu *bona conſultatio*, cui opponitur πανουργία *panurgia*, quaſi latinè *calliditas*; *vafrities*, ſeu *aſtutia*, quæ malignis conſilijs procurat aſſecutionem finis. Quæ uerò rectificat iudicium circa conſiliata, duplex eſt. Altera enim de conſiliatis iudicat ſecundùm communes leges, & hæc dicitur σύνεσις *ſyneſis*, à uerbo συνίεναι, quod eſt latinè *intelligere*, ſeu *bene ſentire*, aut ſecundùm alios *ſenſatè decernere*. *Vnde*, inquit D. Thomas, *ſecundum ſyneſim dicuntur aliqui ſyneti ideſt ſenſati, vel enſyneti, ideſt, homines boni ſenſus*. Huic opponitur Ἀσυνεσία Aſineſia, ideſt, *ſtoliditas*, ac *ſtultitia*. Altera demùm de conſiliatis, in quibus leges communes deficiunt, iudicat ſecundùm altiora principia: ſunt enim quandoque caſus inſoliti, quos aut lex non attingit, aut ſi attingat, patitur tamen exceptionem in illis, propter aliquid circumſtans, & ideò neceſſe eſt recurrere ad altiora principia, ut de illis rectum feratur iudicium. Virtus, quæ id præſtat, dicitur γνώμη *gnome* quæ licèt apud Græcos ſonet ſimplicem *ſententiam*, ex uſu tamen ſumitur pro aliqua iudicij excellentia, importatque quandam animi ſublimem perſpicacitatem altioribus attendentem.

Eubulia, ut de ſingulis quidpiam dicatur, duobus maximè corrumpitur, malo fine, uel malis mediis. Vndè enim ait D. Th. 2. 2. q. 51. a. 1. ad 1. *Non eſt bonum conſilium ſiue ali-*

aliquis malum fine m in conſiliando præſtituat ſiue etiam ad bonum finem malas vias adinueniat, ſicut etiam in ſpeculatiuis non eſt bona ratiocinatio, ſiue aliquis falſum concludat ſiue etiam cõcludat verum ex falſis, quia non vtitur conuenienti medio. Requiritur inſuper ad hanc virtutem, non ſolùm adinuentio, ſolerſq; excogitatio eorum, quæ ſunt opportuna ad finem, ſed etiam aliarum circunſtantiarum acceſſus, ſcilicèt tempus congruum, vt nec nimis tardè, nec præcipiti velocitate conſultatio fiat, modus conſiliandi, vt ſcilicèt firmum, conſtanſque ſit conſilium, &c.

Syneſis cum ſit arbitria, & ponderatrix conſiliatorum, eſt maximi momenti in agendis, quippe cum multi ſint benè conſiliatiui, qui tamen de conſiliatis, inuentiſque neſciunt rectè iudicare: ſicut etiam in ſpeculatiuis quidam ſolertèr, ſagaciterque inquirunt, eò quòd ratio eorum prompta ſit ad diſcurrendum circa diuerſa propter excellentiam imaginationis diuerſa phantaſmata facilè aptèque formantis; qui tamen non pollent iudicio diſcernere, & quid cuique congruat appoſitè dictante, propter defectum intellectus, qui maximè prouenit ex mala ſenſus communis diſpoſitione, vt notat D. Thom. 2. 2. qu. 52. art. 3. Ad hanc verò virtutem tria maximè requiruntur. Primò recta virtutis cognoſcitiuæ diſpoſitio, ad recipiendas res, vt ſunt in ſeipſis. Hæc enim comparatur ſpeculo, quod ſi fuerit rectè diſpoſitum, ſpecies rerum fideliter

liter reddit; ſi autem malè diſponatur, omnia ſubuerſa diſtortaque repræſentat. Secundò, vt animus non ſit falſis prauiſque iudiciis præoccupatus, ſed veris, & rectis imbutus. Quartò demùm, vt appetitus non ſit vitiis deprauatus, nam de eligibilibus maximè iudicamus ſecundùm appetitus diſpoſitionem; vndè vt ait Ariſtoteles, *qualis vnuſquiſque eſt, talis ei finis videtur*.

Gnome, cum eaſdem requirat diſpoſitiones, ac ſyneſis, inſuper exigit quandam animi iudiciique ſublimiorem perſpicacitatem, quæ non ſolùm intentionem legis penetret, vt videat in quibus caſibus ab ea ſit aliquando recedendum, propter quaſdam ſpeciales circunſtantias, ſed etiam ſublimiora iuris principia comprehendat, vt iuxta ipſa de illis caſualibus poſſit aptè decernere.

ARTICVLVS SECVNDVS.

De iuſtitia, & virtutibus ſub ea contentis.

IVſtitia inter virtutes poſt prudentiam primum ſibi locum vendicat. Hæc rerum publicarum genitrix cuſtos, ac moderatrix exiſtit, legum optimarum parens, perpetuum humanæ ſocietatis vinculum malorum dominatrix, bonorum præſidium, iniuriarum propulſatrix, diſcordiarum arbitra, ciuitatum anima, humanorum bonorum æquæ diſpenſatrix, & vt vno verbo dicam, publicus quidam pacis, tranquillitatis totiùſque publici boni theſaurus, ex quo cuilibet,

quod

quod ſibi congruit tribuitur; Vndè illius elogium eſt apud Ariſtotelem lib. 5. Ethicor. *Quod ſit præclariſſima virtutum, & neque Heſperus, neque Lucifer ſit adeo admirabilis cuius*, vt inquit Cicero 2. offic tanta *vis eſt, vt ne illi quidem, qui maleficio, & ſcelere paſcuntur, poſſint ſine vlla illius particula viuere. Nam qui eorum cuipiam, qui vna latrocinantur, furatur aliquid aut etiam eripit, is ſibi, ne in latrocinio quidem relinquit locum. Ille autem qui Archipirata dicitur, niſi æquabiliter prædam diſpertiat aut occidetur, aut à ſocijs relinquetur.*

Sumitur autem aliquando iuſtitia, præcipuè in ſacris Litteris, paulò latiùs pro omni virtute, ita vt *vir iuſtus* idem ſit ac omnium virtutum dotibus inſtructus: cuius acceptionis ratio eſt; quia ſicut in omni vitio quippiam iniuſtitiæ reperitur, quatenus, vel Deo, vel proximo, vel etiam nobis aliquid debitum ſubtrahitur, aut indebitum tribuitur ita quoque in omni virtute aliquid iuſtitiæ relucet, quatenus per eam vnicuique, quod æquum eſt tribuitur: aut ſecundùm quod omnis virtus in adæquatione cum rationis regula conſiſtit, quæ æquatio, iuſtitia quędam, eſt ſecundùm quod *iuſtum* idem eſt, ac *adæquatum*. Sed magis propriè ſumpta iuſtitia ſpeciem quãdam virtutis conſtituit, cuius eſt ęqualitatem inter perſonas diuerſas, aut inter perſonam, & aliquid gerens munus perſonæ, conſtituere; quæque proinde ſemper eſt ad alterum.

Hoc modo ſumpta iuſtitia definitur, *Conſtans*,

ſtans, & perpetua voluntas ; ius ſuum vnicuiq; tribuens; quæ definitio à Iuriſtis deſumpta eſt, reduciturq; à D. Th. ad hanc exactionem formam. *Iuſtitia eſt habitus ſecundum quem aliquis conſtanti, & perpetua voluntate ius ſuum vnicuiq; tribuit. Habitus* tenet locum generis, cæteræ verò particulæ proprios characteres iuſtitiæ exprimunt; Hæc enim in hoc tota verſatur, vt vnicuique, quod ſuum eſt, rependat. Verùm, vt huic definitioni, ac iuſtitiæ notioni maior lux afferatur.

Ex hac definitione habetur primò, iuſtitiæ obiectum formale eſſe ius, materiam verò, res illas in quibus ius conſtituitur, puta venditiones emptiones, diſtributiones, &c. Sumitur autem ius tripliciter. Primò regulatiuè, pro lege determinante quid ex iuſtitia vnicuique tribuendum ſit, & ſic ſumptum ius diuiditur in *poſitum, naturale, diuinum; humanum, ciuile canonicum, &c.* Secundo ſumitur ius quaſi fundamentaliter, pro poteſtate in lege fundata, qua nobis aliquid vendicamus, & ſic ſumptum deſcribitur. *Legitima poteſtas ad rem obtinendam, vel ad aliquam functionem, aut quaſi functionem; cuius violatio conſtituit iniuriã.* Tertio ſumitur ius formaliter, & propriè, prout idem eſt, ac *iuſtum*, ſeu *æquale ad alterum*. Quamuis autem his tribus modis ſumptum ius pertineat ad iuſtitiam, attamen primò modo pertinet, vt regula; ſecundo modo, vt conditio, ſine qua non tertiò verò modo vt proprium obiectum. Iuſtitia eam facit

cit æqualitatem ad alterum, quæ æqualitas regulatur à lege, & fundatur in poteſtate, qua aliquis ſibi rem debitam, ideſt ſuam, facit.

Habetur ſecundo, medium iuſtitiæ eſſe, non ſolùm medium rationis, ſed etiam medium rei. Medium autem rationis dicimus adæquationem rei cum ratione. Medium verò rei, adæquationem rei cum re. Primum ergò medium faciunt cæteræ virtutes; morales, adæquando operationem regulæ rationis, nec curando, an res rei adæquetur; vt temperantia non curat an res, quibus veſcimur, ſit aut inter ſe, aut ad alterum adæquatæ, ſed ſolum quod ipſa comeſtio ſit adæquata rationi. At verò iuſtitia, non ſolum attendit medium rationis, vt ſcilicèt operatio fiat adæquata rationi, ſed etiam medium rerùm, putà æqualitatem dati, & accepti.

His circa iuſtitiam declaratis, ad pleniorem illius explicationem ſupereſt, vt ſingulas eius partes, ſcilicèt, integrales, ſubiectiuas, & potentiales ſigillatim attingamus.

§. I.

De partibus integralibus iuſtitiæ, necnon de eiuſdem ſpeciebus ſeu partibus ſubiectiuis.

PArtes integrales, & ſubiectiuas iuſtitiæ ſub vno titulo comprehendimus, eò, quòd pauca admodum de primis dicenda occurrant. Duplex igitur aſſignatur pars in-

te-

tegralis iuſtitiæ, ſcilicèt declinare à malo, & facere bonum. Verùm obſeruandum, quod bonum, & malum ſumuntur aliquando in communi, & generaliter; & hoc modo facere bonum, & declinare à malo, non ſunt partes integrales iuſtitiæ, ſed ad omnes virtutem pertinet; ſed aliquando bonum, & malum ſpecialiùs ſumuntur, prout ſunt ad alterum, ſub qua ratione aliquis dicitur *maleficus*, eò quòd iniuſtè malum alteri inferat, aut *beneficus*, eò quòd bonum alteri procurat: & hoc modo facere bonum, & declinare à malo, quatenùs ſcilicèt ſunt ad alterum, ſunt partes integrales iuſtitiæ.

Huius verò diuiſionis ratio eſt, quia partes integrales alicuius virtutis ſunt, quæ ad integritatem actus illius faciunt. Actus autem iuſtitiæ, vt patet ex eius definitione, eſt, vnicuique ius ſuum tribuere, ſeu medium, æqualitatemque ad alterum facere. Manifeſtum eſt autem ad hoc, vt æqualitas ad alterum perfectè ſtatuatur, duo concurrere debere. Primò vt bonum fiat, ſeu, vt quod alicui debetur tribuatur. Secundò vt arceantur nociua, & iniurioſa, quibus bonum illud iam conſtitutum violaretur; ergò partes integrales iuſtitiæ ſunt, & bona facere, & mala arcere. His circa partes integrales iuſtitiæ ſic expeditis, vel liberalius partes eius ſubiectiuas, ſeu ſpecies ſub iuſtitia in communi, tanquam ſub ſuo genere contentas, expendamus.

Dico primò. Iuſtitia vniuerſaliter ſumpta diuiditur in commutatiuam, diſtributiuam,

uam, & legalem, tanquam in ſpecies ſuas, ſeu partes ſubiectiuas. Prima eſt iuſtitia partis ad partem, ſecunda totius ad partes tertia partium ad totum.

Declaratur concluſio. Cum enim proprium iuſtitiæ munus ſit, æqualitatem inter aliqua conſtituere, vt ſcilicet vnumquodq; alteri reddat, quòd ipſi debetur, iuxtà diuerſas habitudines eorum, inter quæ ponitur æqualitas, diuerſæ ſtatuendæ ſunt ſpecies iuſtitiæ. Atqui huiuſmodi habitudo eſt tantum triplex: ergò triplex quoque ſtatuenda eſt ſpecies iuſtitiæ; Declaratur minor: Cum enim homines conſtituant inter ſe ſocietatem aliquam politicam, quæ eſt quoddam corpus morale, triplex eſt habitudo inter homines, non ſecus, ac inter membra corporis naturalis. Primo enim homo dicit habitudinem ad alium hominem, tanquam ad compartem corporis politici, cui tenetur rependere, quod ſuum eſt, & hoc reſpicit iuſtitia commutatiua, cuius eſt ſtatuere æqualitatem inter duos æquales homines in venditionibus, emptionibus, commutationibus, à quibus, & nomen traxit contractibus, cæteriſque officijs, quibus pars parti obligatur. Secundò reſpublica ſeu corpus illud politicum ex hominibus tanquam membris conſtitutum dicit habitudinem ad ſingulas ſuas partes, quibus debet aliquid rependere pro cuiuſque conditione, largiendo per magiſtratus, & eos, qui reipublicæ præſunt, de publicis bonis vnicuique pro meritis, & hoc reſpicit diſtri-

butiua

butiua iuſtitia, ad quam ſpectat æqualitatèm facere in diſtributione dignitatum, honorum, bonorumque communium. Tertiò tandem quęlibet huius politici corporis pars dicit habitudinem reciprocam ad totum, cui aliquid viciſſim debet, vt ſcilicèt talem ſe illi exhibeat pro ſua virili parte, qualem decet, & bono totius conuenit, & hoc reſpicit legalis iuſtitia, cuius eſt æqualitatem ſtatuere in officijs, quæ bonum cuius reipublicę impendere tenetur.

Cæterùm licèt omnes iſtæ ſpecies iuſtitiæ reſpiciant æqualitatem, attamen non eodem modo illam conſtituunt. Nam iuſtitiam quidem commutatiua reſpicit, & conſtituit æqualitatem, quaſi quantitatum, ſeu, vt vocant, *Arithmeticam*, quæ in boc conſiſtit, vt tantum detur, quantum acceptum eſt, v. gr. ſi quis tres nummos mutuò accepit, tres nummos creditori rependere teneatur. Cùm enim hæc iuſtitia ſit inter partes, quæ ſunt omninò inter ſe æquales, non eſt alia ratio, cur vna det alteri, niſi quia accepit ab ea, vel quod illius eſt retinet, ideóque tantam quantitatem reddere, debet quantam accepit, in quo conſiſtit æqualitas quantitatiua. At verò iuſtitia diſtributiua non attendit æqualitatem quantitatum, ſed æqualitatem proportionum, ſeu, vt vocant *Geometricam*, quæ in eo ſita eſt, vt vnicuique detur iuxtà merita, ſeu vt ſeruetur eadem proportio inter præmia data, quæ eſt inter merita accipientium, verbi gratia vt ſi habenti ſex gradus meritorum, dentur

tres

tres nummi, habenti duodecim gradus meriti, dentur ſex nummi. Eadem enim eſt proportio trium ad ſex, quæ ſex ad duodecim. Huius verò modi procedendi in iuſtitia diſtributiua ratio eſt, quia ratio dandi eſt habitudo partium ad totum. Vndè cum non omnes partes eandem habitudinem dicant ad totum, ſed quædam ſint in eo principaliores, non omnes idem debent recipere à toto, ſed quælibet iuxtà dignitatis, meritique ſui proportionem. Iuſtitia verò legalis attendit ad æqualitatem aliquam ex vtraque prædicta temperatam, quatenus enim quælibet pars dat toti, v.g. quilibet ciuis ciuitati, iuxta proportionem virium ſuarum, quæ non in omnibus eadem ſunt, videtur ſeruare æqualitatem proportionis. Sed quatenùs quælibet pars in reddendo toti non debet attendere quid reddat alia, & ſic non debet ſeruare proportionem inter id, quod alia dat, & id, quòd ipſa rependit, ſed quælibet nulla habita ratione aliarum, dare debet quantum poteſt, & totum ab ea exigit, ſic videtur eſſe quædam æqualitas quantitatum, ſeu *Arithmeticę*.

Dico ſecundò legalis iuſtitia diuiditur in legalem iuſtitiam ſpecialitèr dictam, & epiikiam: ſeu in eam, quæ in operationibus ad vèrba legis attendit, & eam quæ vbi lex deficit propter ſpeciales quaſdam circunſtantias à legislatore non præuiſas, omiſſis verbis legis attendit legislatoris intentioni.

Declaratur concluſio; Tùm enim iuſtitia legalis id procuret, vt quælibet pars tribuat;

toti

tori quod debet ſecundùm leges, aliquando debitum illud rectè regulatur per ipſa verba legis, vt fieri ſolet in caſibus ordinarijs, & reſpectu huius debiti reddendi locum habet iuſtitia legalis ſimpliciter dicta. Aliquando tamen quidam caſus inſoliti, & à legislatore non præuiſi occurrunt, in quibus ſi verba legis ſeruarentur, apertè iretur, & contra bonum commune, quod eſt finis legis, & contra mentem legislatoris, verbi gratia lex eſt, ne laicus ſacra Vaſa contractet, quæ ſi ad litteram ſeruaretur, dum furentes Heretici irrumpunt in Eccleſiam, nullo alio præſente, niſi laico, ſine dubio iretur contra bonum à legislatore intentum, ſcilicèt myſteriorum reuerentiam. Et ad hos caſus ordinatur ſublimior quædam iuſtitiæ ſpecies, à Grecis dictas ἐπιείκεια epiikia, Latini Æquitatem reddunt, cuius munus eſt in illis inſolitis caſibus, prætermiſſis legis verbis, quid iuxta legislatoris intentionem æquum ſit ſtatuere, & hæc iuſtitiæ ſpecies dirigitur per gnomen, quam ſuperius diximus, non iudicare de agendis ſecundum leges communes, ſed ſecundùm altiora principia.

Verùm non pigebit hic monere, hanc iuſtitiæ partem, ne deficiat, egere magna diſcretione, perſpicacitate, ac ſublimitate iudicii, non ſecus ac de gnome ſupra diximus, & quod præcipuum eſt, diligentes cauendum, ne ob aliquod particulare bonum legis præceptum dimittatur: cum enim legis exacta, litteraliſque obſeruatio ſit

magnum, publicumque bonum, non debet ob quamcumque vtilitatem prætermitti, præcipuè ob priuatum commodum, ſed ſolùm ob inſignem, euidentemque cauſam; eò quòd nempè non poſſit obſeruari ſine præiuditio boni à legislatore magis intenti. Vndè peccauit Saul contra epijkiam, prætermittendo exactam, literalemque, executionem mandati, quo iubebatur interficere inter Amalecitas, rege ad pompam triumphi; & gregibus ad ſacrificium reſeruatis. Melior enim erat exacta obedientia, quam ſacrificium, & triumphi apparatus. At verò Dauid eſuriens vſus epikia, ſine culpa panes propoſitionis comedit, quos tamen lex ſolis ſacerdotibus ad cibum permittebat. Quia vita hominis eſt maius bonum, magiſque à Deo legiſlatore intentum, quam ceremonialis obſeruantia.

§. II.

De partibus potentialibus iuſtitiæ, ſeu de virtutibus ei adiunctis.

NVmeroſus virtutum comitatus adiungitur iuſtitiæ. Cùm enim eius ſit æqualitatem conſtituere in operationibus ad alterum; plures actiones ſunt, in quibus hæc æqualitas exactè obſeruari nequit, quæ proindè non ab ipſa iuſtitia, ſed à virtutibus ei adiunctis regulantur, de illis ergò vt ſpeciatim aliquid attingamus.

Dico virtutes, quæ adiunguntur iuſtitiæ,

quæ-

quæque proinde partes eius potentiales habentur, ſunt octo; ſcilicèt, religio, pietas, obſeruantia, veritas, ſeu veracitas, gratitudo, vindicatiua, liberalitas, & amicitia. Ita D. Th. 2. 2. q. 80.

Declaratur concluſio ex Diu. Thom. ibidem. Virtutes adiunctæ iuſtitiæ ſunt, quæ cum aliquatenùs cum ea conueniunt, inquantum ſunt ad alterum, deficiunt tamen à perfecta ratione illius. Atqui octo enumeratæ virtutes, etſi cum iuſtitia conueniant: quatenus ſunt ad alterum, ac rectificant voluntatis operationes in reddendo debito alteri, vt de ſe patet; deficiunt tamen à perfecta ratione illius; ergò ſunt adiunctæ Iuſtitiæ. Declaratur minor. Cùm enim ratio Iuſtitiæ in eò ſita ſit, vt reddatur alteri ſecundùm æqualitatem, quòd ipſi debetur, dupliciter virtus ad alterum poteſt à iuſtitiæ ratione deficere, vno modo ex parte æqualitatis, quàm non exactè facit; alio modo ex parte debiti, quòd non eſt rigoroſum, & perfectum. Virtutes, quæ deficiunt à rigoroſa iuſtitia ex parte æqualitatis ſunt, in primis Religio; quæ ſoluit quidem debitum Deo; ſed non æquale. Secundò pietas; quę debitum cultum parentibus rependit quidem, non ita tamen exſoluit, quin ſemper remaneamus obligati, vt etiam teſtatur Ariſtoteles 8. Ethic. cap. 16. Tertiò obſeruantia, quę virtuti, dignitatique in altero exiſtenti debitam reuerentiam exhibet, ſed non plenè adęqualitatem attingit, quia, vt inquit D. Thomas ex Ariſt. 4.

Ethic.c.3. *Non poteſt ſecundum æquale præmium recompenſari ab homine virtutis.*

Ex parte verò debiti eæ virtutes deficiunt à rigoroſa iuſtitia, quæ reddunt alteri id, quod ipſi debetur, non quidem debito rigoroſo, ac legali, ad quod ſcilicèt reddendum lex ipſa compellat, ſed debito quodam morali, & in ſola honeſtate morum fundato. In quo quidem debito duplex eſt gradus. Quoddam enim debitum ita eſt ad honeſtatem ſeruandam neceſſarium, vt ſine eo talis honeſtas eſſe non poſſit; & ad hoc debitum reddendum ex parte debentis ordinatur veritas, ſeu veracitas, qua quis ſe talem in dictis, & factis exhibet alijs, qualis eſt. Ex parte verò eius, cui debetur ordinantur duæ virtutes, ſcilicèt gratitudo, ſeu gratia, qua vicem rependimus pro acceptis beneficiis, & vindicatio, qua pro malis illatis ſeruato legitimo ordine, pœna authori infligitur. Eſt autem aliud debitum morale minùs neceſſarium, ſine quo morum honeſtas ſtare poteſt, & ad hoc reddendum duplex ordinatur virtus, amicitia ſcilicèt, qua dictis factiſue quis ſe alteri gratioſum, amabilemque exhibet, & liberalitas qua vltrò bona ſua alijs moderatè largitur: De his omnibus vt verbo dicamus.

In primis religio à *relegendo* dicta, vt vult Cicero, eò quòd ea, quæ ſunt Diuini cultus relegat, & inculcet: vel ſecundùm Auguſtinum à *reeligendo*, quod per eam reeligamus Deum, quem per peccatum amiſeramus: vel tandem, vt etiam deducit idem

Au-

Auguſtinus, à *religando*, eò quòd nos vni verò Deo liget, ac iungat definitur à Cicerone, *Virtus quæ ſuperiori cuidam naturæ, [quam diuinam vocant) curam cæremoniamque vel cultum affert*. Seu meliùs ſecundùm Theologos; quæ debitum cultum Deo tribuit; tanquam primò rerum omnium principio. Cultum inquam, cum quadam ſubmiſſione, ac propriæ dependentiæ proteſtatione, tùm interioribus actibus, tùm exterioribus ſignis. Huius virtutis actus ſunt, primo deuotio, quæ eſt quædam promptitudo, & alacritas voluntatis ad ea, quæ Dei ſunt, ac ad ipſius cultum ſpectant. Secundò oratio, quæ eſt petitio decentium à Deo; ſeu deſiderii coram Deo explicatio, ad aliquid ab eo impetrandum. Tertiò adoratio, quæ eſt honor externo corporis geſtu exhibitus. Quarto oblatio, quæ res ſenſibiles Diuino cultui mancipiat, cuius ſacrificium quædam ſpecies eſt, ſuperadditque ſimplici oblationi immutationem rei, quæ offertur ad proteſtandum Dei ſupra omnia ſummum dominium. Quintò votum, quod propriè ſignificat non ſolùm ſimplex propoſitum, ſed promiſſionem, qua homo ſe Deo ad aliquid præſtandum obligat. Sextò iuramentum, quod eſt inuocatio Diuini teſtimonii, ſeu atteſtatio diuini nominis ad fidem faciendam. Septimò tandem, laus Diuini nominis, quæ per ſermonem Dei virtutem dilucidat.

Pietas definitur à Diu. Auguſtino lib. 83. qq. quæſt. 3. ex Cicerone, *Virtus per quam*

ſanguine coniunctis, patriæque beneuolis officium, & diligens tribuitur cultus; Vndè primò reſpicit patrem, & matrem, tanquàm coniunctores. Secundò patriam, quę nos parenteſque continet. Tertiò conſanguineos, quibus ratione parentum coniungimur.

Obſeruantiam definit ex eodem Cicerone Auguſtinus, virtutem, per quam homines aliqua dignitate antecellentes, cultu quodam, & honore dignamur. Hæc inter virtutes, maximè neceſſaria ad ſeruandam ſubordinationem inter homines, in primis quidem reſpicit perſonas, quę nobis ex officio pręſunt, ſcilicèt, ſuperiores: ſed prætereà extenditur ad omnes virtutes, ſapientia, dignitate, aut aliqua alia dote veneratione digna inſignes. Comprehendit autem varios gradus, pro merito perſonarum quas reſpicit, ſed præcipuè obedientem reſpectu ſuperiorum, quæ nos ad eorum implenda mandata exactos efficit.

Veritas, ſeu veracitas eſt virtus, qua nos tales dictis, factiſque exhibemus, quales de facto ſumus. Hæc virtus non modo ad humanum conuictum omninò neceſſaria eſt, cum ſine illa nulla fides ſtare poſſit, ſed etiam adeò efficax ad conciliandum aliorum amorem; vt præclarè annotauerit Ariſtoteles Rhetor. 2. cap. 4. eos, qui vitia ſua ingenuè fatentur, nos amare.

Gratitudo definitur ex Cicerone, Virtus, in qua amicitiarum, & officiorum alterius memoria, remunerandiq; voluntas continetur.

netur. Huius virtutis tria munera recenſet D. Thomas; primùm eſt beneficium agnoſcere; ſecundùm pro eò gratias agere: tertiùm retribuere loco, & tempore pro facultate reſpicientis.

Vindicatio definitur à Cicerone, *Virtus per quam vis, aut iniuria, & quidquid obſcurum eſt defendendo, aut vlciſcendo propulſatur*. Hęc virtus magna cautela indiget, cùm ab ea in vitium facilis lubricuſque ſit gradus. Eius enim munus eſt modum ſtatuere in rependendis iniuriis: quæ repenſio in primis ſi fiat animo nocendi alteri, etiam qui iniuſtè nobis nocuit, manifeſtè eſt contra charitatem, cuius eſt velle, ac procurare bonum, etiam inimicis. Præthereà ſi fiat propria priuataque authoritate, eſt vitioſa; quia vindictæ executionem Deus ſibi reſeruauit, iuxtà illud, *Mihi vindicta, & ego retribuam*. & ideò non pertinet ad priuatas perſonas, ſed ad ipſum Deum & ad eos, qui locum Dei tenent in republica, apud quos reſidet publica authoritas, quique ob id gladium portant, vt ait Apoſtolus. Vndè huius virtutis obiectum eſt vindicta à legitimo iudice requiſita: non animo nocendi, ſed vel ſtudio repetendi honorem iniuſtè ablatum, vel amore illius honeſtatis, quæ ſplendet in punitione malefactoris, cui per ſe conuenit, & debetur pęna, ſicut benefactori gratia, vt ſic ſeruetur ordo, inquantùm qui per culpam ab ordine recti prolapſus eſt, ad illum per pęnam ſuo modo reuocetur. Attamen quemad-

modum uirginitas coniugali continentiæ præſtat, ita, & condonatio iniuriæ præ virtute vindicationis longè commendatur. Non enim tenemur iniuriarum propriarum vltionem proſequi, ideòque ad exemplum Saluatoris eas vltrò remittere laudabilius eſt.

Liberalitas eſt virtus qua homo fit pecuniarum: aliarumq; rerum pecunia æſtimabilium benè profuſiuus. Quippè in tali largitione exceſſus eſſe poteſt, vel nimia parcitate, vel immoderata prodigalitate, ideòque vt decentèr fiat, eget virtute liberalitatis. Ad hanc virtutem tres cautiones exigit Cicero; prima eſt. *Ne obſit benignitas, & in ipſis, quibus benignè videbitur fieri: & cæteris.* Secunda. *Ne benignitas maior ſit quam facultas.* Tertia, *ut beneficium non ſine delectu tribuatur*, enim ait Ennius.

Benefacta malè locata, malefacta arbitror.

Amicitia ſumitur duplicitèr, primò ſtrictè pro affectu quodam beneuolo ad alias, qui eſt cum reciprocatione. Secundò latiùs pro affabilitate, qua aliquis in exteriori conuerſatione ad omnes ſeſe amicabiliter habet, primo modo ſumpta amicitia videtur magis aliquid conſequens virtutem, quàm virtus, vt dicit Diu. Thomas 2. 2. q. 23. art. 3 ad 1. eò quòd, vt ipſe ait ibidem. *Non habet rationem laudabilis, & honeſti, niſi ex obiecto, ſecundum quod ſcilicet fundatur ſuper honeſtatem uirtutum* At verò ſecundo modo ſumpta amicitia conſtituit ſpecialem virtutem. *Cum enim*, vt ait D. Thomas 2. 2. quæſt. 114.

art.

art. 1. *uirtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit ſpecialis ratio boni, ibi oportet eſſe ſpecialem uirtutem. Bonum autem in ordine conſiſtit. Opertet autem hominem conuenienter ad alios homines ordinari in communi conuerſatione, tam in factis, quam in dictis, vt ſcilicet ad unumquemq; ſe habeat ut decet. Et ideò oportet eſſe quandam ſpecialem uirtutem, quæ hanc conuenientiam ordinis obſeruet. Et hac uocatur amicitia, ſeu affabilitas.*

ARTICVLVS TERTIVS.

De temperantia, & uirtutibus ſub ea contentis.

VT prudentia rationem in agendis regit iuſtitia valuntatem operationibus ad alterum perficit, ſic temperantia illam partem appetitus noſtri, quæ *concupiſcibilis* dicitur, moderatur. Vndè ordinem ipſarum potentiarum ſecuti, poſtquam de duabus primis uirtutibus egimus, nunc dicendum de temperantia, ac de fortitudine deinceps articulo ſequenti. Huius autem uirtutis elogia nemo unquam omnia complectetur. Hæc optima generis humani commenſalis eſt, corporis, & animæ ſalus, honeſtatis dignitatiſque hominis ſupra pecudes uindex, delectationum noxiarum frigida propulſatrix, innocentium uerò æqua diſpenſatrix, paſſionum importuniſſimarum domitrix: *In qua*, ut ait Ambroſius 1. offic.

cap. 43. *maximè honeſti cura, decoriſque conſideratio ſpectatur, & quæritur*; quam Græci Σωφροσυνην *Sophroſynem*, quaſi *ſeruatricem Prudentiæ* appellant: vndè ab Homero expreſſius dicitur σωσφροσύνησιν *ſalua prudentia*: à Pythagora verò, *Robur animæ*, à Socrate, *fundamentum virtutis*, à Platone *omnium bonorum ordinamentum*. *Dupliciter* autem ſumi poteſt. Primò paulò latius pro quadam animi moderatione actiones omnes ad quandam temperiem reducens, & ſic non vna virtus eſt, ſed modus quidam in omni virtute imbibitus. Secundò ſpecialitèr, pro illo babitu, quo temperatè nos habemus in vſu delectabilium ſenſibilium, & ſic ſpecialem virtutem conſtituit inter alias cardinales repoſitam: ſicque ſumpta.

Definitur temperantia à Cicerone lib. 2. de Inuent. *Rationis in libidinem, atque alios non rectos impetus animi* (qua parte ſcilicèt rapitur ad ſenſibiles voluntates) *firma, & moderata dominatio*. Paulò latiùs verò 5. Tuſculan. *Moderatrix omnium commotionum*; Ab Ariſtotele verò definitur 3. Ethic. cap. 13. *Mediocritas in voluptatibus corporalibus*; ſeu virtus, ſecundùm quam modus ponitur in perceptione voluptatum corporalium, ideſt ad corporis conſeruationem pertinentium, quales ſunt voluptates tactus, & guſtus. Vt enim ibidem obſeruat Ariſtoteles cum duo genera ſint delectationem, quatenus quædam ad animum pertinent, vt honoris cupiditas, diſcendi ſtudium, quædam verò ad corpus, vt auiditas cibi,

cibi, & potus, primæ delectationes ad temperantiam propriè non attinent, ſed ſolùm ſecundæ, ſcilicèt corporales, ac ſenſibiles; immò in ipſis corporalibus, ac ſenſibilibus cum quædam ſint in quibus aliquid ſpiritualitatis relucet, quæque proindè ſoli homini propriæ ſunt, vt delectatio, quæ percipitur ex florum pulchrarumque rerum aſpectu ex muſico concentu, ex ſuauitate odorum, hæ non retinent directè, ac primariò ad temperantiam, ſed ſolùm illæ, quæ purè corporeæ ſunt, quæque corporeo contactu percipiuntur, nobiſque cum pecudibus communes ſunt, ſcilicèt voluptates guſtus, & tactus quas idem Ariſtoteles vocat, *ſeruiles, & belluinas.*

Verum pro luculentiori huius virtutis explicatione, vt aliquid de partibus eius tùm integralibus, tùm ſubiectiuis, tùm potentialibus attingamus ſit.

§. I.

De partibus integralibus, & ſubiectiuis temperantiæ.

VT à partibus integralibus temperantiæ incipiamus, duplicem aſſignat D. Thomas, verecundiam ſcilicèt, & honeſtatem. Verecundia ex Damaſceno eſt timor turpis actus confuſioniſque ex illo prouenientis. Non eſt propriè virtus, ſed potiùs quædam paſſio, bona tamẽ, ac laudabilis, eò quòd timere turpitudinem, exprobationemque

ab ea conſequentem, eſt bonum, eò quòd fundetur in amore boni honeſti. Vndè verecundia non cadit; nec in peſſimos, nec in optimos, in peſſimos quidem, quia turpia non ampliùs apprehendunt vt mala, nec proindè ex illis afficiuntur timore: in optimos verò, quia cùm longè ſint ab omni actu turpi, nihil in ſe habent, de quo verecundentur. Honeſtas autem ſumitur dupliciter, primò obiectiuè, pro ipſa ſcilicet pulchritudine, ac formoſitate ſpirituali rei petita ex commenſuratione ad regulas rationis; in quo ſenſu D. Auguſtinus lib. 83. qq. quæſt. 30. dicit, *Honeſtatem voco intelligibilem pulchritudinem*, & hoc modo non eſt pars temperantiæ, ſed omnis virtutis obiectum; ſecundò formalitèr pro amore talis pulchritudinis ſpiritualis, & ſic ſumpta ſpecialitèr pertinet ad temperantiam, vt pars eius integralis.

Ratio autem cum verecundia, & honeſtas ponantur partes integrales temperantiæ, reddi poteſt ex Diu. Thoma 2.2. quæſt.143. art.1. *quia Temperantia inter virtutes vendicat ſibi quemdam decorem, & vitia intemperantiæ maximè turpitudinem habent.* Vndè Vt animus perfectè firmetur in huius virtutis actu, neceſſe eſt vt turpitudinem, ex probationem refugiat, quòd fit per verecundiam, quo proinde, vt ait Ambroſius lib. de officiis, capit.45. *iacet fundamenta temperantiæ*; decorem verò pulchritudinemque ſpiritualem in moderatione corporalium voluptatum, vt ſidus quoddam in tenebris,

præ-

præclariùs fulgentem amet, & amplectatur, quod ſit per honeſtatem.

Partes ſubiectiuæ Temperantiæ, ſeu ſpecies eius quatuor enumerantur, ſcilicet abſtinentia, ſobrietas, caſtitas, & pudicitia.

Ratio huius diuiſionis eſt ex eodem Diu. Thoma, quia ſpecies alicuius virtutis attenduntur iuxtà diuerſitatem formalem materię, circà quàm verſatur; Eſt autem Temperantia circa illas delectationes ſenſibiles, quæ ad naturæ conſeruationem pertinent, quæ diuiduntur in duo genera: quædam enim ordinantur ad conſeruationem indiuidui per nutrimentum, & in his quantùm ad cibum eſt abſtinentia, quantùm verò ad potum, ſobrietas. Quædam verò ordinantur ad conſeruationem ſpeciei per generationem; & in his quantùm ad principalem actum, eſt caſtitas; quantùm verò ad quoſdam actus pręambulos, aut circunſtantes, vt ſunt oſcula, tactus, amplexus, immò aſpectus libidinis incentiui, eſt pudicitia. De his vt ſpeciatim quippiam dicatur.

Abſtinentia eſt virtus moderatrix cupiditatum voluntatumque, quæ circa eſculenta verſantur. Ad quàm verò menſuram taxetur hìc modus in cibis conſtituendus, lucu-lenter explicat Auguſt. lib. de moribus Eccl. cap. 21. his verbis, *Habet uir temperans in huiuſmodi rebus uitæ regulam in utroque teſtamento firmatam; ut eorum nihil alligat, nihil per ſe appetendum paret, ſed ad uitæ huius, atq; officiorum neceſſitatem quan-*

tùm

tum ſatis eſt vſurpet, vtentis modeſtia, non amantis affectu. Et lib. 10. Confeſſ. capit. 31. *Hoc me*, inquit, *docuiſti, vt quemadmodum medicamenta, ſic alimenta ſumpturus accedam*.

Sobrietas eſt virtus moderatrix affectus, & vſus cuiuſcunque potus inebriare valentis. Ad hanc enim virtutem ſpectat eam non ſolùm valetudini corporis conſulere in moderatione talis potus, ſed ſpecialitèr mentis ſerenitati præcauere. Si autem quæras cur ſobrietas cenſeatur ſpecialis virtus ab abſtinentia diſtincta, cùm cibus, & potus eodem modo delectent, ac nutriant? Reſpondeò cum D. Thoma 2. 2. quæſt. 149. art. 2. quia vbi eſt ſpeciale bonum rationis, ibi ſpecialis conſtitui debet virtus illius boni cuſtos. Cùm igitur potus inebrians ſpeciali modo alijs alimentis minimè communi bonum rationis perturbet eius organum ſubuertendo, ideò ſpecialem exigit virtutem, à qua eius vſus temperetur.

Caſtitas eſt virtus moderatrix illius concupiſcentiæ, quæ eſt circa actum propagandæ ſpeciei deſtinatum. Hæc virtus tantò excellentior eſt, ac pulchrior, quantò ille affectus eſt inſolertior, fortior, ac rationis minùs audiens. In illa enim ob id præclarius elucet ordo, vigor, imperiumque rationis ſupra inſanientem appetitum. Diuiditur autem in caſtitatem ſpecialitèr dictam, & virginitatem. Caſtitas ſpecialitèr dicta eſt quæ ſolùm coercet impetum ad delectationes illas illicitas, licitas verò moderatur vt

fiant

fiant fine, modò, tempore, alijſque ſeruandis ſeruatis. Poteſtque diuidi in iuuenilem, quæ legitimas nuptias expectat, coniugalem quæ nuptiis moderatè vtitur, & vidualem, quæ pro illo ſtatu continet. At verò Virginitas eſt heroica quædam caſtitas, ita concupiſcentiam domans, vt ne licitarum quidem voluptatum experientiam voluntariam ei concedat; vt ſic abdicatis omnibus carnis illecebris, ac delectationibus, curiſque ex illis conſequentibus, Diuinis commodiùs, liberiùs expeditiùſque animus vocat. Vndè ad virtutem caſtitatis tria requiruntur, primò integritas corporis, omnis voluntariæ delectationis, quæ ex actu generationis cauſatur expers. Secundò propoſitum mentis ab hac delectatione perpetuò abſtinere eligentis. Tertiò bonus finis, propter quem talis carentia, quæ de ſe nullam honeſtatem dicit, eligatur. Vndè Auguſtinus lib. de Virginit. cap. 8. *Nec nos*, inquit, *hoc in virginibus prædicamus, quod virgines ſunt*, [ideſt fœcunditatem omnem abdicant, ſpontaneamque ſterilitatem corporis eligunt] *ſed quod Deo dicatæ pia continentia virgines ſunt*, ideſt, in finem religionis, & diuini cultus à nuptiis abſtinent.

Pudicitia eſt virtus moderatrix quorumdam actuum minùs principalium ad prædictam concupiſcentiam pertinentium, vt ſunt oſcula, tactus, aſpectus, amplexus, ſermones laſciui, &c. Non eſt tamen iuxtà Diu. Thomam ſpecialis virtus à caſtitate diſtincta, ſed ſolùm eandem caſtitatem exprimens qua-

quatenus verſatur circa circunſtantias aliquas. Siquidem omnes illi actus libidinoſi antecedentes, ac concomitantes principaliorem, eandem regula, ob eundem finem, ac eodem modo à ratione coercerentur. Dicitur autem *pudicitia* à pudore, eò quòd de his actibus, etiam dum licitè fiunt, honeſtus animus maximè verecundetur, tùm quòd minùs rationi ſubiacent: tùm quòd in eis homo ad conditionem brutorum proximius accedat.

§. II.

De partibus potentialibus temperantiæ, ſeu de virtutibus ei adiunctis.

CVm proprius character virtutis temperantiæ ſit appetitum refrænare, ac coercere, ne prorumpat immoderatè in hæc ſenſibilia bona, in quę propendet, principalis quidem virtus, quæ nomine *Temperantiæ* intelligitur, id quòd in hac materia præcipuum eſt, ac difficillimum, ſibi moderandum aſſumit, tanquam proprium obiectum, delectationes ſcilicèt ad indiuidui conſeruationem, & ſpeciei propagationem pertinentes quarum ad trahendum affectum, turbandamque rationem inſignis eſt vehementia: quæ verò virtutes affectuum noſtrorum impetum minùs ex ſe vehementem coercent, ac moderantur, habentur pro partibus potentialibus Temperantiæ, ſeu pro virtutibus ei adiunctis.

Hæ verò virtutes adiunctæ tres enumerari poſſunt, ſcilicèt continentia, manſuetudo, modeſtia. Cuius diuiſionis ratio eſt, quòd cùm temperantia verſetur circa difficiliores motus appetitus retinendos, eæ virtutes tanquam minùs principales ei adiunguntur, quæ moderationem adhibent in aliqua minùs difficili materia, & appetitum prorumpentem in quædam bona minùs efficacia ad ipſum rapiendum, refrænant. Hoc verò triplicitèr contingit: vno modo in ipſis motibus voluntatis commotæ ex impetu paſſionis. Nàm propter connexionem voluntas nata eſt moueri, ac ſolicitari notibus appetitus ſenſitiui, & ad hoc ponitur continentia, ex qua fit, vt licèt homo immoderatas paſſiones patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alio modo in motibus appetitus paulò vehementioribus, ac rationem conturbantibus, quales ſunt motus irę, appetituſque vindictę, qui licèt non ita diuturni, importuni, & illecebroſi ſint, ac motus libidinoſi, ſubito tamen impetu rationem obnubilant, voluntatemque fortiter impellunt: & pro his moderandis ponitur manſuetudo. Tertio modo hęc refrętnatio fieri poteſt in motibus pacatioribus, ac rationi viciniorribus, quales ſunt amor excellentiæ, geſtus corporis, &c. & pro his ponitur modeſtia, quę hic paulò generaliùs vſurpatur, pro moderatione cuiuſcunque motus ſiue interioris, ſiuè exterioris, in quo, & vehementia minor exiſtit, & cum ratione maior connexio relucet. De his vt ſigillatim dicamus.

Con-

Continentia hic ſumitur, non generalitèr pro retractione appetitus ab eò omni, in quòd immoderatè tendit: nec pro virtute appetitum à libidinoſis delectationibus coercente, quo pacto coincidit cum caſtitate: ſed ſpecialitèr pro habitu reſidente in voluntate, eamque aduerſus paſſionum inſurgentium impetus ita obfirmante, vt quantumuis intumeſcant, non trahatur ab illis in paruum conſenſum. Hæc non cenſetur perfecta, ſed ſolùm dimidiata virtus: Quia virtutis eſt opus perfectum facere, quòd tamen continentia non facit. Hæc enim obfirmat quidem voluntatem contra rebellantes paſſionum motus, non tamen eos ne immoderatè inſurgant, coercere ſufficit: ideòque non plenè ſubiicit appetitum rationi, ſed ſolùm ex duobus principijs, quæ concurrunt ad actum, principalius ſcilicèt voluntatem, in officio continet: minùs principale verò inſanire permittit.

Manſuetudo eſt virtus iræ moderatrix. Verùm quia in ira duo ſunt, motus irę, ac vindicta inflicta, hæc virtus duas ſub ſe continet, alteram quæ interiorem iræ motum moderatur, & ad illam redigit mediocritatem, quæ rationi congruit, & hæc retinet nomen communem manſuetudinis, vocaturque præterea *mittitas*, ſeu *lenitas*. Alteram verò, quæ externam vindictam, ſeu pęnam ob iniuriam infligendam temperat quantùm iuſtitia finit, vocaturque *clementia*. Hanc definit Seneca, *Tēperantiam animi in poteſtate vlciſcendi*: ſeu *Moderationem ali-*

quid

quid ex pœna debita remittentem. Quod, inquit D. Thomas, 2. 2. quæſt. 157. art. 3. ad 3. *prouenit ex quandam dulcedine affectus quia quis abhorret omne illud quod poteſt alium contriſtare.*

Modeſtia prout hic paulò latiùs ſumitur, definiri poteſt, virtus qua quis in motibus internis, & externis, exteriorique apparatu modum conditioni ſuæ conſonum tenet. Vndè dicitur *modeſtus*, quaſi *modum teneas*, aut *in modo ſtans*. Diuidi autem poteſt in humilitatem, ſtudioſitatem, modeſtiam morum, eutrapeliam, & modeſtiam cultus. Huius diuiſionis ratio eſt, quia ea in quibus moderandis mediocris tantùm difficultas exiſtit, quæque proindè ponuntur obiectum modeſtiæ, ſunt quatuor, quorum primum eſt motus animi ad quandam excellentiam, & circa illud ponitur humilitas cuius eſt ita moderari appetitum, vt in affectu amoreque excellentiæ ſuam ſortem non excedat. Secundùm eſt deſiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem, & circa illud ponitur ſtudioſitas, quæ opponitur curioſitati, efficitque vt appetitus moderatè ſe habeat diſcendo. Tertium autem pertinet ad corporales motus, & actiones, vt ſcilicèt decenter, & honeſtè fiant, tàm in his quæ feriò, quàm in his quæ ludo aguntur. Pro feriis ponitur modeſtia morum, cuius eſt debitam grauitatem apponere geſtibus, motibus aliiſque motibus exterioribus: pro ludicris verò ponitur eutrapelia, cuius eſt temperatam feſtiuitate lepiditatem-

que miſcere in ludis, locis, aliiſque quæ relaxandi animi gratia fiunt. Quartum demum pertinet ad exteriorem cultum, & apparatum; & circa illud verſatur modeſtia cultus, cuius eſt in exteriori ornatu modum ſtatuere vt, & luxus factuſque vitetur, & decorem tamen obſeruetur.

ARTICVLVS QVARTVS.

De fortitudine, virtutibuſque ſub illa contentis.

SVpereſt vt de fortitudine dicamus, quæ iraſcibilem appetitum perficit, ac rationi commenſurat. Hæc virtus licèt nobis ordinem potentiarum obſeruantibus vltimo reponatur loco, dignitatem tamen temperantiam antecedit; quippè cum ſit Heroum propria dos, ac præcipuum decus, oppreſſorum opitulatrix, publici boni munimentum virtutum omnium armigera, *quarum*, inquit Valerius Maximus lib. 3. c. 2. *ponderoſiſſima, uis, & efficaciſſimi lacerti in fortitudine conſiſtunt.*

Definitur à Cicerone 2. de Inuent. *Conſiderata periculorum ſuſceptio & laborum perpeſſio*, vel vt habet 4. Tuſcul. *Scientia perferendarum rerum:* ſeu, *Affectio animi in patiendo, ac perferendo ſummæ legi parens ſine timore*: vel, vt idem ibidem habet ex Chryſippo; *Conſtitutio, ſtabilis iudicij, in ijs rebus, quæ formidoloſa uidentur ſubeundis, & repellendis.* Ab Ariſtotele verò 3. Ethicorum

rum cap. 9. *Mediocritas inter timorem, & præſidentiam conſtituta*, ideſt, Virtus quę in metu, & audacia moderandis poſita eſt. Quemadmodum enim temperantiæ aſt appetitus impetum, quo in bona ſenſibilia irruit frænare, & mediocritatem reducere: ſic proprius fortitudinis character eſt, cum in malis arduis, ac periculis ita confirmare, ut non ſuccumbat nec à bono rationis recedat, ſed prout recta ratio iubet, ſeſe habeat.

Huic uirtuti duo actus aſſignantur, aggredi ſcilicet, & ſuſtinere. Primus admirabilior, ſplendidior, honorabiliorque uidetur: ſed ſecundus ut difficilior, ſic præſtantior eſt, & in quo ueræ germanæque uirtutis opera impenſiùs adhibetur. Ratio eſt, quia aggreſſio iræ audaciæque ſtimulis incitatur, & excellentiæ cuiuſdam, quæ in hoc actu relucet, illecebris nutritur, & ſpe uictorię confortatur, ne deficiat: ab ipſo uero periculo ſatis reprimitur ne immoderatio impetu nimiaque animoſitate irruat. At uerò in ſuſtinendo animus his omnibus ſolatijs ſubſidiiſque deſtitutus ſola uirtutis firmitate, ne ſuccumbat, fulcitur: ſolo boni honeſti amore ſtabilitur: ſolo rationis uigore erigitur. Addè præterea quod agreſſio fit repentino impetu, reſpicitque malum abſens: perpeſſio uerò durabili conatu cum præſente malo luctatur.

Quantùm ad partes fortitudinis, nullę ſubiectiuæ illi aſſignantur, ſed ipſa cenſetur ſpecies atoma, eo quòd circa materiā admodum ſpecialē uerſetur, ideſt, circa mortis pericu-

riculſa adeunda maximoſque dolores ſuſtinendos. Partes verò quaſi integrales quatuor habet, ſcilicèt magnanimitatem, magnificentiam, patientiam, & perſeuerantiam. Cùm enim duos actus habeat, ſcilicèt aggredi animosè, conſtanter ſuſtinere, vt primus integrè perfecteque fiat, duo requiruntur, ſcilicèt magnitudo quænam animi, quàm præſtat magnanimitas, & magnorum externa executio, quæ pertinet ad magnificentiam. Vt verò mala perfectè ſuſtineantur, duo etiam concurrere debent, primò vt animus magnitudine mali non frangatur, & hoc pertinet ad patientiam; ſecundò vt diuturnitate eiuſdem mali non fatigetur, & hoc pertinet ad perſeuerantiam.

Porrò eædem virtutes prædictæ, quæ dum attingunt materiam fortitudini propriam, verſanturque circa grauiſſima pericula, habentur quaſi partes integrales fortitudinis; inquantùm verſantur circa pericula minoris momenti, ſunt diſtinctę virtutes, fortitudini adiunctæ tanquàm partes eius potentiales. Vndè vt de illis quidpiam ſpeciatim dicamus.

Magnanimitas, vt ex ipſe voce patet, eſt quædam animi magnitudo, & quaſi dilatatio, ſeu extenſio ad magna, & ardua; ideòque definiri poteſt, virtus inclinans ad magna, & heroica in omni genere virtutum. Vndè idem obiectum, quod vt bonum ad ſpecialem virtutem attinet, ſub ratione magni, ardui ſublimiſque ad magnanimitatem trahi poteſt. Immò quia honorabilia quæ-

cun-

cunque ad virtutem attinent, ideò non in ſolis virtutibus, ſed in alijs honorabilibus rebus, quæ vel virtutis materia eſſe poſſunt, vt dignitates, ac functiones, vel eiuſdem virtutis quadantenùs præmia ſunt, vt honor, fama gloria, &c. magnitudinem conuenientem operari pertinet ad magnimaitatem.

Huius verò virtutis characteres, & munia cum præclare deſcribat Ariſtoteles 4. Ethicorum cap. 7. & 8. non abs re fuerit quædam ex illo hìc apponere. Primus ergò magnanimi character eſt, *dignum ſe magnis exiſtimare* ſuppoſito tamen merito, alioquin, vt obſeruat Ariſtoteles, non magnamitas erit, ſed ſtoliditas. Secundus, *magnis honoribus, & quia viris probis deſerunt, moderatè delectari: illos verò quia vulgo, & ob res paruas deſerunt, contemnere*: quippè ſint infrà meritum ipſius. Tertius, *in proſperis, & aduerſis æquanimem ac moderatum ſe prębere*. Magnanimus enim de excelſitudine animi ſui vtriuſque fortunæ viciſſitudines, tanquàm de cœlo nubes, deſpicit, proindèque illis non mouetur. Quartus eſt, *queribundum, ac ſupplicem non eſſe;* hoc enim animi deiecti oppreſſique iudicium eſt. Quintus *accepta beneficia cumulatius reddere*; nàm magnanimus dare mauult quàm accipere, quia illud melius maiuſque eſt. Sextus, *vix quemquam rogare*; tùm quia paucis eget, eaque quæ ab hominibus dari poſſunt, non magni facit, tùm quia non vult alii debere. Septimus, *ad magnos magnum ſe prębere, erga mediocres verò moderatum*: vt

Deum

Deum ſcilicèt imitetur, *qui humilia reſpicit, & alta à longe cognoſcit*. Octauus eſt, *in amore, & odio, dictis, & factis apertum eſſe*. Timentis enim eſt, & de claritate honeſtateque illorum quæ agit diffidentis, latere velle. Nonus eſt, *non meminiſſe malorum, & iniuriarum*, quia inquit idem Ariſtoteles, *viri magnanimi non eſt memorem eſſe præſertim verò malorum, ſed potius pro nihilo putare*. Decimus eſt, *non multis ſe ingerere ſed ceſſatorum, & cunctatorem eſſe, niſi vbi de magnis agitur*; Magnanimus enim ſtudet magnis quæ rara ſunt. Vndecimus, *non facile admirari*, nihil enim ei magnum eſt. Duodecimus motum tardum habere, vocem grauem, orationem ſtabilem, ac ſedatam neque enim inquit Ariſtoteles, feſtinare ſolet is, qui paucis rebus ſtudet, neque vehementèr contendit, cui nihil magnum eſſe videtur, propter has cauſas autem, & vox acuta, & celer ingreſſus eſſe ſolet.

Si verò quæras qua ratione ſtare poſſint hæc omnia cum virtute humilitatis, cui è diametro videntur opponi? Reſpondeo ex D Thoma 2. 2. q. 129. art. 3. *Quod in homine inuenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei poſſidet: & aliquis defectus qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergò facit, quod homo ſe magnis dignificet, ſecundùm conſiderationem donorum quæ poſſidet ex Deo. Sicut ſi habet magnam virtutem animi magnanimitas facit, quod ad perfecta virtutis opera tendat. Et ſimiliter dicendum de vſu cuiuslibet alterius doni, putà*

ſcien-

ſcientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit, quod homo ſeipſum parui pendat ſecundùm conſiderationem proprij defectus. Similitèr magnanimitas contemnit alios ſecundùm, quod deficiunt à donis Dei, non enim tantùm eos apretiatur, quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, & ſuperiores æſtimat, inquantùm in eis aliquid inſpicit de donis Dei. Ex quo concludi, *quod magnanimitas, & humilitas non ſunt contrariæ, quamuis in contraria tendere videantur, quia procedunt ſecundùm diuerſam conſiderationem.*

Magnificentia, vt ipſum nomen ſonat eſt magnarum rerum factiua. Vndè differt à magnanimitate, quod iſta quidem animum ita obfirmet vt tendat conſtanter ad ardua, & ſublimia; ipſa verò ipſum roboret in executione magnarum rerum. Cicero eam definit lib. 2. de Inuent. *Rerum magnarum, & excelſarum cum animi ampla quadam, & ſplendida propoſitione cogitatio atque* [quod ei principaliùs competit] *adminiſtratio.* Porrò cum res illæ exteriores ſplendidæ ac magnæ ſine magnis ſumptibus conſtare nequeant, magnificentia verſatur circa magnos ſumptus, & ita roborat animum ne metu impenſarum in executione deficiat.

Patientiam definit Cicero, *Honeſtatis, aut vtilitatis cauſa rerum arduarum ac difficilium voluntaria, & diuturna perpeſſio.* Huius enim virtus munus eſt ſic obfirmare animum, vt in rebus moleſtis perpetientis non ſuccumbat, nec nimium deiiciatur, aut

à bono rationis recedat. Verum cum dilatio magni boni affligat animam eique moleſta ſit, expectatio quoque bonorum futurorum ad patientiam attinet, quæ ob id etiam longanimitas nuncupatur.

Perſeuerantia definitur, *In ratione bene conſiderata ſtabilis, & perpetuę permanſio.* Cum enim animus non ſolùm grauitate moleſtiarum frangatur, ſed etiam diuturnitate cuiuſcunque ardui fatigetur, præcipuè quia, & ipſe inſtabilis eſt ac viciſſitudinis amans, eget quadam virtute qua roboretur ab ſtabilietur in arduis diuturnis, & hæc eſt perſeuerantia.

ARTICVLVS QVINTVS.

De connexione virtutum.

PRimates illæ quatuor virtutes, quæ à nobis ſingulis articulis explicatæ ſunt, aliquando ſumuntur ab authoribus pro quibuſdam generalibus conditionibus ad quodcunque perfectum virtutis opus concurrentibus; ita vt diſcretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iuſtitiam, moderatio ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem. Et in hoc ſenſu manifeſtum eſt illas virtutes eſſe connexas: tùm quia perfectum virtutis opus debet eſſe diſcretum, rectum moderatum, & ſtabile; tùm etiam quia firmitas animi non habet laudem, rationemque virtutis, ſi ſit ſine moderatione, rectitudine, & diſcretione. Et eadem ratio eſt

de

de alijs. Sed præterea eædem virtutes ſumi ſolent magis propriè pro ſpecialibus habitibus, quorum quælibet ſibi proprium vendicat obiectum, circa quod effectum rectificet. De virtutibus illis hoc modo ſumptis egimus præcedentibus articulis, & nunc de iiſdem quæritur, vtrùm ſint connexæ, ita vt ſine altera non poſſint haberi.

Sed obſeruandum, quod virtus in duplici ſtatu haberi poteſt, perfecto ſcilicèt, & imperfecto. Virtus in ſtatu imperfecto dicit aliquam inclinationem in nobis exiſtentem ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, ſiue talis inclinatio ſit à natura, ſiue ex aſſuetudine: ſed quæ inclinatio ſit, vel debilis, & crebris obnoxia tentationibus, vel fortis quidem, ſed per prudentiam; quæ eſt virtutum moralium anima, non ſatis regulata. Exemplum primi eſt in eo, qui incipit virtutem colere: talis enim poſt vnum, aut alterum actum, ſentit quidem in ſe inchoati virtutis habitum, ſed qui adhuc tener eſt, & ad plenæ virtutis maturitatem non attingit. Exemplum ſecundi eſt eo, qui vel naturali pronitate, vel longa aſſuetudine in bono cuiuſdam virtutis ſolidatus, prudentiæ diſcretione hunc affectum non regit ſicut videre eſt in Paulo qui Moſaicę legis obſeruationibus bonis, & pijs imbutus ſummò religionis zelo eas propugnabat, & bene; poſtea vero propalato Euangelio culpabilis ignorantiæ tenebris inuolutus, amiſſo prudentiæ regimine, laudabilem zelum in pernicioſum furo-

rem commutauit. Virtus in ſtatu perfecto eſt, quæ vtraque iſta dote præſtat, perfecta ſcilicèt ſubiectione ad prudentiam, & ſtabili firmitate contrà omnes tentationes; ſeu, vt definit D. Thomas, *quæ inclinat in bonum opus benè agendum.* His prænotatis pro reſolutione difficultatis.

Dico, virtutes morales in ſtatu quidem imperfecto non connectuntur inuicem, benè tamen in ſtatu perfecto.

Prima pars conceditur ab omnis, & manifeſtè patet. Videmus enim etiam in hominibus perditiſſimis aliquod imperfectæ virtutis veſtigium relucere; eumque qui iniuſtus eſt, aliquando temperatum ſe præbere in voluptatibus, vel fortem in periculis.

Secunda verò, & præcipua pars receptiſſima ſemper doctrina fuit, tùm apud Patres Eccleſiæ, tùm apud antiquos Philoſophos, licet eam Scotus negauerit. Probari autem poteſt primò authoritate, tùm Diu. Ambroſij ſuper Lucam c. 6. dicentis, *Connexa ſibi ſunt concatennatæque virtutes ita vt qui vnam habeat plures habere videatur,* tùm Auguſt. 6. de Trinit. capit. 4. dicentis, *Virtutes, quæ ſunt in animo humano, nullo modo ſeparantur ab inuicem*, tùm Greg. 22. Mor, dicentis, *Quod vna virtus ſine alijs, aut omninò nulla eſt, aut imperfecta.* Vndè Cicero 2. Tuſc. *Si vnam*, inquit, *virtutem confeſſus es te non habere, nullam neceſſe eſt te habitaturum.*

Probatur præterea ratione Diu. Thomæ 1. 2. qu. 6. articulo ſecundo. Perfecta vir-

tus

tus eſſe nequit ſine preſecta prudentia: ſed perfecta prudentia ſecum importat omnes virtutes morales? ergò virtutes morales inuicem ita connexæ ſunt, vt vna ſine omnibus perfectè haberi non poſſit. Maior patet; Nàm prudentia eſt regula virtutis moralis, quæ dicitur, *habitus electiuus prout prudentia dictauerit*, qua proindè remota omnis virtuoſa inclinatio imperfecta eſt, vt patet in zelo Pauli ante conuerſionem, in generoſitate Alexandri, in conſtantia quorundam Hæreticorum. Minor verò probatur; Nàm principium, quo fundamentalitèr nititur perfecta prudentia, eſt appetitus perfectè rectificatus circa fines: ſed appetitus non poteſt eſſe perfectè rectificatus circa fines, niſi adſint omnes virtutes morales, ergò nec perfectam fundare prudentiam. Minor patet; Nàm omnes virtutes concurrunt ad integram appetitus rectitudinem, qui proindè claudicat, ſi vnicà deficiat. Maior verò declaratur. Prudentia enim, vt ſupra dictum fuit, eſt recta ratio agibilium. Atqui ratio non poteſt eſſe recta circa agibilia, niſi appetitus ſit rectè effectus circa fines; ergò prudentia fundamentalitèr nititur appetitu perfectè rectificato circa finis. Declaratur minor quia agibilia, ſeu eligibilia dependent ab intentione finis, ſicut in ſpeculatiuis concluſiones dependent à principijs: nàm ſicut adhæremus concluſionibus propter principia, ita, & eligimus agibilia propter intentionem finis; ergò ſicut ratio non poteſt rectè ſe habe-

recirca concluſiones, niſi intellectus benè ſe habeat circa principia, ita nec in practicis eadem ratio recta eſſe poteſt circa agibilia per prudentiam, niſi appetitus benè ſe habeat circa fines per alias virtutes, quæ rectificant eius intentionem, quælibet circa proprium bonum.

Reſponderi poteſt cum *Scoto*, prudentiam non eſſe vnicum habitum, ſed plures partiales. Vndè poteſt eſſe prudentia particularis perfecta circa caſtitatem ſiue prudentia circa materiam Iuſtitiæ.

Sed contrà: Nàm (prætérquàm quod falſum eſt habitum prudentiæ multiplicari, iuxta multiplicationem materiæ aliarum virtutum] quælibet virtus perfecta neceſſariò exigit prudentiam fundatam in appetitu circa omnem materiam moralem rectificato, ergò nulla reſponſio. Probatur antecedens: iudicium enim prudentiale circa materiam cuiuſcunque virtutis poteſt corrumpi à quocunque prauo affectu; ergò vt tale iudicium ſit perfectum, virtuſque per ipſum regulata cenſeatur perfecta, debet ſupponere appetitum omni ex parte rectum. Conſequentiam patet: Nàm perfecta virtus debet excludere omne corruptiuum, & regulari per iudicium perfectum. Antecedens verò probatur, tùm ratione, tùm inductione. Ratione quidem: Nàm materiæ morales ſunt ita inter ſe connexæ, vt frequentiſſimè inuicem concurrant, defectuſque vnius redundet in aliam: inductione verò; ſic enim videmus mitem ex libidine fieri crude-

de-

delem, vt David mitiſſimus ob amorem Berſabeæ maritum eius neci expoſuit: ſic quotidiè iudex circa iuſtitiam benè affectus, ſed pecuniarum auidus, à recto iudicio muneribus deturbatur, vndè munera dicuntur excæcare oculos ſapientum: ſic mulier pudica, ſed ambitioſa, metu infamiæ poteſt Lucretia, quæ, teſte Liuio, mortis metu non fracta, timore infamiæ victa conſenſit adulterio: ſic fortis, ſed voluptuoſus, poteſt emolliri voluptatem illecebris, vt patet in Annibale, quem non Romana virtus, ſed Campaniæ deliciæ fregerunt: Et apud Poetas Hercules ipſe Omphalæ Lydiorum reginæ amore captus fertur eius iuſſu laniſico dediſſe operam, & qui mundi terror fuerat, iſtius mulierculæ indignationem formidaſſe; ergò vt prudentia ſufficiat ad perfectè regulandam quamlibet virtutem, debet fundari in appetitu omni ex parte recto, & contra cuiuſlibet vitij impugnationes obfirmato; ſicut vrbs, vt ſit perfectè ſecura, debet claudi muris nulla ex parte hoſtibus apertis.

Obijcies 1. Impoſſibile eſt, vt homini occurrant obiecta omnium virtutum: ergò impoſſibile eſt, vt omnes acquirat; proindèque ſi connexæ ſint nullam perfectè habere poteſt. Probatur antecedens in paupere, cui non occurrit obiectum liberalitatis, & magnificentię; in felyce, cui nullum patientiæ obiectum ſeſe offert: in innocente, cui pęnitentię materia non ſuppetit, &c.

Reſpondeo, cum D. Thoma, materiam

præcipuarum virtutum, & omni ſtatui communium facile nobis occurrere; immò ſæpè in vnico negotio virtutum principalium obiecta conglobari poſſunt. Quantùm verò ad eas virtutes, quorum materia non occurrit, niſi in certo ſtatu, vel ſufficiunt actus conditionati ad eas quantum neceſſe eſt; habendas, vt cæteræ perfectæ ſint, vel certè ad id ſatis eſt ipſa diſpoſitio ſubiecti, quatenùs aliquis in omni materia virtutum proprio ſtatui congruentium verſatus, modico exercitio alias excellentiori ſtatui conuenientes acquireret ſi ad illum ſtatum transferretur, [illud enim habere videmus, quod in promptu eſt, vt habeamus): vel demùm, ſi tales virtutes ſtatui alicuius repugnent, vt virginitas coniugato, innocentia lapſo, &c. hæc non intelliguntur cum alijs formaliter connexæ.

Inſtabis: Poteſt homo vnam virtutem ſtudiosè colere v. gr. caſtitatem; ergò eam perfectè acquiret ſine alijs.

Reſpondeo illam virtutem tandiù imperfectam fore, quandiu deerunt aliæ, propter rationem iam dictam; quia ſcilicèt poterit corrumpi per tentationes aliorum vitiorum; vt patet in muliere caſta, ſed auara, quæ à caſtitatis bono pecuniæ auiditate retrahi poteſt.

Vrgebis: ergò virtutes debent ſimul acquiri.

Reſpondeo ſimul acquirit, non quantùm ad ſubſtantiam, ſed quantùm ad ſtatum; inquantùm ſcilicèt appetitus circa cæteras

benè affectus, dum circa vltimam rectè diſponitur, in alijs ex conſequenti perficitur; ſicut vrbs muris optimis clauſa; ſed ex vna parte aperta, fit perfectè ſecura, dum illa rima reparatur.

Obijcies 2. Sequeretur ex illa ſententia prudentiam ſimul eſſe priorem, & poſteriorem omnibus aliis virtutibus. Atqui hoc dici non poteſt: ergò. Probatur ſequela: Nàm Virtus perfecta ſupponeret prudentiam perfectam, & prudentia perfecta ſupponeret alias virtutes perfectas.

Reſpondeo, Prudentiam actualem ſeu, vt loquitur Caiet. *in fieri*, præcedere omnes alios habitus virtuoſos, habitum verò prudentiæ, ſeu *prudentiam in facto eſſe* præcedi ab aliis habitibus virtuoſis. Nàm ex naturali luminæ ſynderefis, & innato amore honeſtatis, formatur prudentiale iudicium, quo regulantur actus appetitus, à quibus generantur virtutes morales. Deindè verò poſtquam appetitus habitualitèr rectificatus eſt, fit capax fundandæ prudentiæ perfectæ cuius proindè habitus vltimus omnium perficitur.

Obiicies 3. Nec ſcientiæ, nec artes, nec vitia ſunt connexa: ergò nec virtutes morales.

Reſpondeo negando paritatem: vitia enim ſunt defectus rationis, defectus autem non ſunt connexi, ſed plerumque inter ſe oppoſiti, vt patet in auaritia, & prodigalitate. Scientiæ verò, & artes ſunt circa materiam diſperatas, & in vna ſimplici menſura

ſura non coniunctas , ideòque ſeparatim haberi poſſunt . Sed de virtutibus, ac de morali doctrina, quatenùs lumine naturali conſtare poteſt , hactenùs ſatis ; nunc ad vltimam Philoſophię noſtræ partem accedendam .

Finis Moralis, ac ſimul Tomi Quarti .

ROMA
EMANUELE

IN-

INDEX TITVLORVM.

TOMI QVARTI.

TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ, METAPHYSICA.

PRÆFATIO. pag. 3.

QVÆSTIO PRIMA.

De ente ſecundùm ſe.

ART. I. *QVid, & quotuplex ſit ens & quomodo ſit primum cognitum?* pag. 5

ART. II. *Vtrum ens ſit univocum, vel potius analogum reſpectu ſuorum inferiorum.* 9

ART. III. *De diſtinctione eſſentiæ, & exiſtentiæ.* 25

ART. IV. *De Subſiſtentia, Suppoſito, & Perſona.* 36

QVÆSTIO SECVNDA.

De Proprietatibus entis, ſcilicèt Vnitate, Veritate, & Bonitate.

ART. I. *De vnitate.* 40
ART. II. *De diſtinctione; vbi celebris difficultas agitatur circa modum quo gradus metaphyſici ab inuicem diſtinguuntur.* 47
§. I. *De varijs diſtinctionum generibus.* 48
§. II. *Statuitur ſententia Thomiſtarum, gradus ſcilicet metaphyſicos eſſe tantùm virtualiter diſtinctos ante opus intellectus.* 52
§. III. *Soluuntur obiectiones.* 56
ART. III. *De Veritate.* 65
ART. IV. *De Bonitate.* 69

QVÆSTIO TERTIA.

De Ente ſpirituali, ſcilicet Deo, Angelis, & Anima ſeparata.

ART. I. *De Deo ſecundùm ſe.* 73
ART. II. *De Deo Creatore.* 78
ART. III. *De Angelis.* 83
ART. IV. *De Anima ſeparata.* 86

QVÆ-

QVÆSTIO QVARTA.

De Deo Præmotore: ſeu, De influxu cauſæ primæ in cauſas ſecundas.

ART. I. *Aperitur ſtatus quæſtionis, & authorum ſententiæ referuntur.* 89

ART. II. *Quid ſit concurſus ſimultaneus, quid præmotio phyſica, quid motio moralis.* 95

ART. III. *Vtrùm Deus de potentia abſoluta poſſit cauſas ſecundas tum liberas, cum neceſſarias phyſicè præmouere, & applicare ad agendum.* 104

ART. IV. *Vtrùm nedū de poſſibili, ſed etiam de facto Deus promoueat creaturas ad omnes, & ſingulas actiones ita vt ſine tali præmotione nulla cauſa ſecunda agat.* 113

§. I. *Probatur præmotio authoritate Scripturæ.* 116

§. II. *Probatur præmotio authoritate Concilij Tridentini.* 121

§. III. *Probatur præmotio ex Eccleſiæ precibus, & communi fidelium conſenſu.* 128

§. IV. *Probatur pręmotio ex Patribus.* 130

§. V. Probatur *pręmotio authoritate* Philoſophorum. 132

§. VI. Probatur *præmotio authoritate Auguſtini.* 135

§. VII. Probatur *præmotio ex D. Th.* 138

§. VIII.

§. VIII. *Probatur præmotio rationibus.* 142
§. IX. *Probatur præmotio exemplis.* 156
§. X. *Probatur ultimo inconuenientibus.* 157
ART. V. *Vtrùm & quomodo Deus præmoueat ad actum peccati.* 160
ART. VI. *Soluuntur obiectiones aduerſariorum.* 164
ART. VII. *Declaratur concordia motionis Diuinæ, cum libertate noſtra.* 189
ART. VIII. *Oſtenditur Thomiſtas in materia de auxilijs eſſe omnium remotiſſimos ab Hæreticis.* 192

QVÆSTIO QVINTA.

De accidentibus ſpiritualibus, præcipuè de Scientia.

ART. I. *DE virtutibus intellectualibus in communi.* 196
ART. II. *An, quid, & quotuplex ſit Scientia?* 199
ART. III. *De Vnitate Scientiarum.* 204
ART. IV. *Vtrùm idem intellectus de eodem obiecto, poſſit ſimul habere ſcientiam, & opinionem?* 208
ART. V. *Vtrùm ſcientia poſſit eſſe ſimul cū Fide Diuina?*

QVÆ-

QVÆSTIO SEXTA.

De vmbra entis realis, ſcilicèt ente rationis.

ART. I. AN, *quid, & quotuplex ſit ens rationis.* 226

ART. II. *Per quam potentiam fiat ens rationis.* 230

QVAR-

QVARTA PARS
PHYSICÆ,
ETHICA, ſeu MORALIS.

De Ente ſeu Morali.

PRÆFATIO. pag. 239

QVÆSTIO PRÆAMBVLA.

ART. VNIC. *De obiecto natura qualitate, & diuiſione Moralis ſcientiæ: deque illius congruo auditore.* 242

QVÆSTIO PRIMA.

De vltimo fine morum, ſeu de felicitate.

ART. I. *De vltimo fine morum humanorum.* 252

§. I. *An detur aliquis finis vltimus vitæ humanæ & quid propriè ſit?* 254

§. II. *An homo plures fines vltimos habere poſſit & quomodo in fine vltimo ſibi præſtituendo mali à boni differant?* 261

ART. II. *De felicitate obiectiua; ſeu de re, cuius poſſeſſio hominem naturaliter*

liter felicem efficere poteſt. 268
§. I. *Felicitatem hominis in nullo bono creato poſſe conſiſtere.* 271
§. II. *Felicitatem hominis in ſolo Deo conſiſtere poſſe.* 284
ART. III. *De felicitate formali ſeu de adeptione illius rei quę ſumus felices.* 294
§. I. *An homo felicitatem ſuam adipiſci obtinereq; poſſit in hac vita, vel ſolùm in altera, tùm ſcilicet anima fuerit à corpore ſeparata?* 295
§. II. *In qua operatione conſiſtat eſſentialiter beatitudo formalis?* 307

QVÆSTIO SECVNDA.

De actibus Moralibus, ſeu de Voluntario; præcipuè libero.

ART. I. *De voluntario in communi; quid ſit à quibus tollatur; & quomodo diuidatur.* 328
ART. II. *De voluntario libero.* 338
§. I. *De varijs libertatis diuiſionibus, & acceptionibus.* 338
§. II. *De origine libertatis arbitrij.* 342
§. III. *An indifferentia ſit de ratione libertatis arbitrii.* 350
§. IV. *Quæ indifferentia ſit de ratione libertatis arbitrii.* 365
ART. III. *De actibus voluntariis ſpeciatim* 380

QVÆ-

QVÆSTIO TERTIA.

De Paſſionibus.

ART. I. DE paſſionibus in communi. 392
ART. II. De Paſſionibus partis concupiſcibilis. 398
§. I. De amore, & odio. 398
§. II. De deſiderio, & fuga. 410
§. III. De lætitia, ſeu delectatione, & triſtitia ſeu dolore. 415
ART. III. De paſſionibus partis iraſcibilis, ſcilicet, ſpe, deſperatione, audacia, timore, & ira. 429

QVÆSTIO QVARTA.

De bonitate, & malitia morum humanorum.

ART. I. QVid ſit moralitas? Quomodo in bonitatem, & malitiam diuidatur? Et an ſit aliquis actus moralis indifferens. 422
ART. II. Vtrum detur aliquis actus indifferens tam ſecundùm ſpeciem, quàm in indiuiduo. 446
ART. III. De regulis morum humanorum. Vbi etiam de conſcientia, & de lege. 453

QVÆSTIO QVINTA.

De Virtutibus in communi.

ART. I. Quid, & quotuplex ſit virtus moralis, & qua ratione ingeneretur in nobis habitus virtutis. 463
ART. II. De contrario Virtutis, ſcilicet Vitio. 473

QVÆSTIO SEXTA.

De virtutibus in particulari.

ART. I. De Prudentia, & virtutibus ſub ea contentis. 480
§. I. De partibus quaſi integralibus Prudentiæ. 484
§. II. De partibus ſubiectiuis Prudentiæ ſeu de illius ſpeciebus. 490
§. III. De partibus potentialibus prudentiæ, ſeu de virtutibus ei adiunctis. 493
ART. II. De iuſtitia, & virtutibus ſub ea contentis. 497
§. I. De partibus integralibus Iuſtitiæ, nec non de eiuſdem ſpeciebus, ſeu partibus ſubiectiui. 500
§. II. De parribus potentialibus Iuſtitiæ, ſeu de virtutibus ei adiūctis. 506
ART. III. De temperantia, & virtutibus ſub ea contentis. 543

§. I. *De partibus integralibus, & ſubiectiuis Temperantiæ.* 515
§. II. *De partibus potentialibus temperantiæ, ſeu de virtutibus ei adiunctis.* 520
ART. IV. *De fortitudine, virtutibuſque ſub illa contentis.* 524
ART. V. *De connexione virtutum.* 530

LAVS DEO.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Vid. D. Carolus Gorſonus Pœnit. pro Eminentiſſimo , & Reuerendiſs. D. D. Cardinali Archiepiſ. Bononiæ , & Principe.

Reimprimi poſſit Bononiæ,

Fr. Paulus Hieronymus Giacconus de Garrexio Inquiſitor.

Digitized by Google

Google